xx vek

obrazovanje

kultura

DZON LAJONS
lingvistička revolucija noama čomskog

BOGDAN SUHODOLSKI
tri pedagogije

VLADETA JEROTIĆ
psihoanaliza i kultura

EDVARD SAPIR
ogledi iz kulturne antropologije

PJER GIRO
semiologija

L. N. LANDA
kibernetika i pedagogija

RANKO BUGARSKI
lingvistika o čoveku

EDVARD HOL
nemi jezik

DUŠAN SAVIĆEVIĆ
povratno obrazovanje

* * *
naučna fantastika

POL LANGRAN
uvod u permanentno obrazovanje

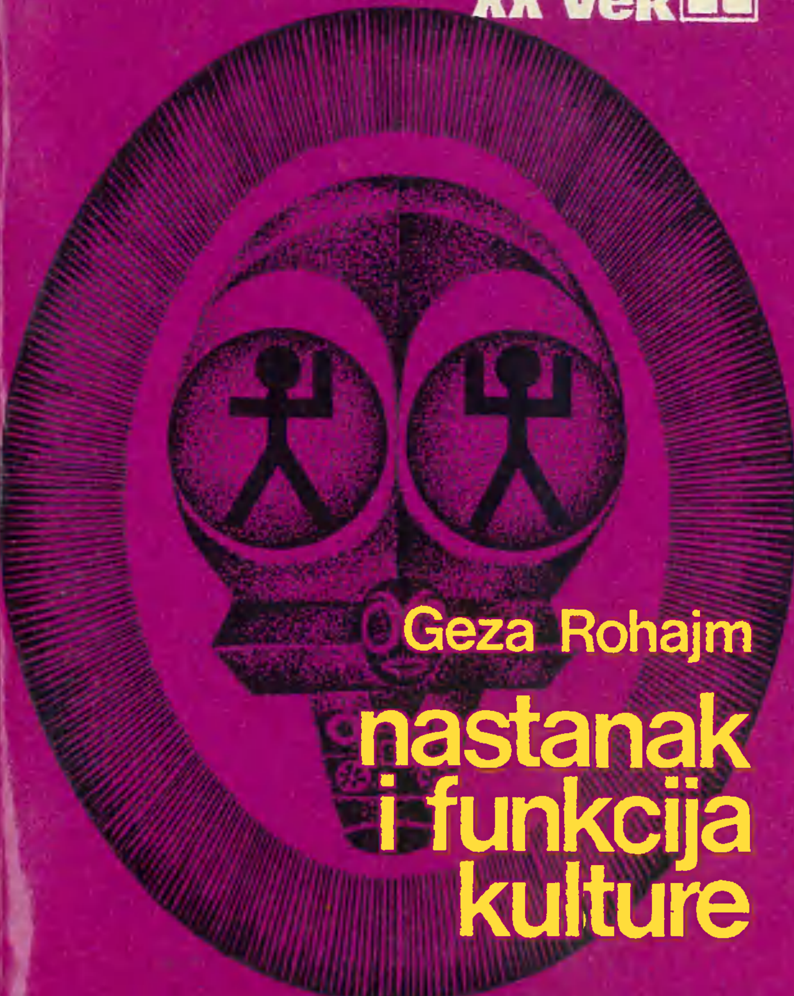
GEZA ROHAJM
nastanak i funkcija kulture

bigz

beogradski izdavačko-grafički zavod

24 GEZA ROHAJM nastanak i funkcija kulture

xx vek



Geza Rohajm

nastanak i funkcija kulture

biqz

BIBLIOTEKA
XX VEK

24

Urednik
IVAN ČOLOVIĆ

Geza Rohajm

NASTANAK I FUNKCIJA KULTURE

Preveo
BRANKO VUČIĆEVIĆ

BEOGRADSKI IZDAVAČKO-GRAFIČKI ZAVOD
Beograd, 1976

Naslov originala

Géza Róheim:
THE ORIGIN AND FUNCTION OF CULTURE

Geza Rohajm (1891—1953), mađarski folklorist i antropolog psihoanalitičke orijentacije, koji je poslednjih petnaest godina života proveo u SAD, ostavio je za sobom obimno i raznovrsno delo. Najznačajnije njegove knjige su: *Magija ogledala* („Spiegelzauber", 1919), *Australijski totemizam* („Australian Totemism", 1925), *Zagonetka Sfinge* („The Riddle of the Sphinx 1934), *Nastanak i funkcija kulture* („The Origin and Function of Culture", 1943), *Psihoanaliza i antropologija* („Psychoanalysis and Anthropology", 1950) *i Vratnice sna* („The Gates of the Dream", 1952). Rohajm je, na Frojdov podsticaj, obavio niz istraživanja na terenu — u Australiji, Melaneziji, Somaliji i Americi — koja su mu poslužila kao empirijska osnova za utemeljenje psihoanalitičke antropologije. Knjiga *Nastanak i funkcija kulture* — prvo Rohajmovo delo na našem jeziku — posvećena je tumačenju kulture kao ispoljavanja Erosa.

Recenzent
Slobodan Đorđević

Korice
Ivan Mesner, akad. slikar

Tehnički urednik
Ružica Vukašinović-Stanisavljev

UVOD

Sledeća tri ogleda obrazuju povezanu celinu i pokušavaju da civilizaciju, ili kulturu, objasne kao ispoljavanje Erosa. U svojoj epohalnoj knjizi* Nelagodnost u kulturi (Das Unbehagen in der Kultur) *Frojd veli:*

„Stoga nas može umiriti tek tvrđenje da je proces kulture ljudskog roda ona modifikacija životnog procesa kroz koju taj proces prolazi pod uticajem zadatka koji je postavio Eros a podstaknula Ananke — realna nužda; a taj zadatak je ujedinjenje pojedinaca u zajednicu ljudi uzajamno libidinozno povezanih“.[1] *Frojdova knjiga objašnjava zašto je čovek nezadovoljan u civilizaciji, dok ovi ogledi pokušavaju da odgovore kako je i zašto nastala civilizacija.*

Civilizaciju, ili kulturu, ovde valja shvatiti u smislu jedne moguće minimalne definicije, to jest, ona uključuje sve ono što je u čoveku iznad životinjskog stupnja. U oštrom protivstavljanju teorijama kao što je Paretova[2] *(Pareto)*, ljudska istorija se ovde objašnjava svojom utemeljenošću na Erosu. *Mada je Eros naravno pri-*

---

* Prvi ogled je bio objavljen u *The Psychoanalytic Review*, tom 29, broj 2. (Sada je promenjen naslov i dodan je jedan stav.)

[1] Sigmund Frojd: *Iz kulture i umetnosti*, preveo dr Đorđe Bogićević, Matica srpska, Novi Sad, 1969, str. 351.

[2] V. F. Alexander: *Our Age of Unreason*, 1942, poglavlje V, str. 94.

sutan u svim živim bićima, kod čoveka, s njegovom specifičnom produženom nezrelošću, taj proces poprima specifične odlike i iz tih struktura proizlazi ljudska kultura.

Budući da nipošto ne pokušavamo da pružimo jedno iscrpno tumačenje kulturnog procesa, već samo sledimo jedan smer, neizbežna je izvesna jednostranost. Stoga mogu i izričito da kažem kako ne tvrdim da je naše produženo rano detinjstvo *jedini biološki činilac kulturnog procesa. Takođe potpuno priznajem da imamo urođenu usmerenost ka sazrevanju, a razmatrajući problem odrastanja ja sagledavam samo jedan, i to regresivan, vid tog problema. Razume se, sasvim je jasno da našu ekonomsku sudbinu uslovljava naša sredina, ali je očito da se ljudska bića odnose prema toj sredini na način koji je specifično ljudski. Našu pažnju privlači taj* ljudski način. *Samo smo pokušali da objasnimo smer koji upravlja celim sistemom i, stoga, tačke gde zakazuje; trenutno nas ne zanimaju problemi* agresije, *bila usmerena unutra ili spolja.*

Njujork, 1. maj 1943.

Pisac

I

PROBLEM ODRASTANJA

1. POJEDINCI I KULTURE

Godine 1912. Frojd je objavio knjigu *Totem i tabu* (*Totem und Tabu*) u kojoj pokazuje da u izvesnim slučajevima primitivni ljudi misle i ponašaju se umnogome kao neurotične ličnosti. Oni izbegavaju izvesne stvari koje su povezane sa nekim drugim stvarima, a ono što bi se u slučaju neurotičnog pojedinca moglo nazvati ličnom idiosinkrazijom, u slučaju primitivnih plemena naziva se tabuom i čini jedan od stubova njihovog društvenog sistema. Primitivni ljudi se ponašaju na iracionalan način, to će reći: imaju rituale i magiju koji su slični delatnostima prisilnog neurotika. Podnaslov knjige glasi: „O izvesnim sličnostima divljaka i neurotika". Međutim, strogo uzev, analogija nije između primitivnog čoveka i neurotične ličnosti, već pre između divljih *kultura* i neurotične ličnosti, između onog što primitivni ljudi čine u grupama i onoga što neurotična ličnost čini kao pojedinac.

Jedan način da se dođe do razumevanja prirode neke primitivne kulture jeste da se usmerimo na pojedinca koji je u središtu celog sistema.

Tipičan predstavnik jednog sibirskog plemena i vođa zajednice jeste šaman.

U svom veoma temeljnom istraživanju šamanizma kod Tunguza, Širokogorov veli:

„Pošto šaman dejstvuje kao ventil sigurnosti i regulator psihičkog života plemena, on živi sa stalnim osećanjem da nosi veliku odgovornost... Iz analize odnosa šamana i njegovih duhova, njegovih duhova i duhova drugih šamana, a takođe i odnosa njegovih duhova i ukupnosti ostalih duhova, vidimo kako proizlazi veliki broj raznih zabrana, izbegavanja, tabua, koji sputavaju svaki šamanov korak. Čak i u porodici, šaman mora da pazi da ne nanese zlo svojoj ženi, ako je muškarac, ili svome mužu, ako je žena, a o deci da i ne govorimo... Šamanovi duhovi, koje uvek nosi sa sobom, mogu da se spletu sa drugim duhovima i iz njihovog sukoba mogu da proizađu trajne neprilike. Šaman je zbog toga uvek pažljiv kada se nađe među drugim ljudima... Reakcija drugih ljudi na šamana jeste odgovor na njegovo obazrivo ponašanje, te šaman vrlo često ostaje više ili manje izolovan... Konačno, tu je još jedna specifična okolnost koja šamana lišava uobičajene vedrine Tunguza, to jest briga o duši.

Pošto je ventil sigurnosti plemena i plemenski dostojanstvenik, šaman ne može da odbije da pomogne svojim saplemenicima.[1]

Ona unutarnja sila u šamanovom sklopu koja ga odvodi u nebeske visine i u dubine pakla, prirodno nešto oduzima ovoj zemlji.

Zbog psihomentalne prirode šamanizma većina šamana je dovedena u izuzetan položaj u odnosu na glavnu industrijsku delatnost Tunguza: lov. Zapravo, u Transbajkalskoj oblasti sam sreo jednog šamana koji nije mogao da ubija krupnu divljač, kao što je vapit, te je zato uglavnom lovio srne. Što se njega tiče, to je bio slučaj autosugestije. Neki šamani ne mogu da love tigrove i medvede, jer su to životinje čija obličja mogu da usvoje drugi šamani. Pošto su šamani ekonomski i fizički u slabijem položaju, oni žive s drugim ljudima koji se o njima staraju kao

---

[1] S. M. Shirokogoroff: *Psychomental Complex of the Tungus,* 1935, str. 380.

da su invalidi. Drugi love za njih, brinu se o pripitomljenim životinjama i staraju se za šamane."[2]

Situacija prenosa jasno definiše uticaj šamana. „Ličnost o kojoj se stara šaman ne sme da traži pomoć od drugih šamana, ukoliko to on sam ne preporuči. Tako da šaman postepeno oko sebe okuplja grupu stalnih mušterija. Prirodno, što su brojnije njegove stalne mušterije, koje su to još od detinjstva, utoliko je šaman uticajniji." Nema nikakve sumnje u pogledu neurotičnog ili psihotičnog karaktera šamana. Navešćemo Bogorasa koji govori o Čukčima:

> Šamansko poslanje počinje da se ispoljava u ranom uzrastu, u mnogim slučajevima tokom kritičnog razdoblja prelaza iz detinjstva u mladost. To je razdoblje brzog i intenzivnog rasta i dobro je poznato da mnoge osobe oba pola tokom tog vremena pokazuju povećanu osetljivost i da se često narušava duhovna ravnoteža ... Nervozne i veoma uzbudljive prirode su najpodložnije šamanskom poslanju ... Šamani među Čukčima s kojima sam razgovarao bili su po pravilu krajnje uzbudljivi, skoro histerični, a ne malo njih je bilo poluludo. Njihovo lukavo korišćenje obmana u njihovoj veštini veoma je ličilo na lukavstvo ludaka.[3]

Sledeći navod pokazuje sukob i borbu zdravog dela ličnosti sa šamanskim „poslanjem".

> Mlađi ljudi po pravilu pokazuju ogromno oklevanje da se povinuju poslanju, naročito ako to povlači usvajanje neke osobenosti u odevanju ili načinu života.[4]

---

[2] *Idem, l.c.*, str. 379.

[3] W. Bogoras: *The Chukchee*, Jesup North Pacific Expedition, VII, 1907, str. 415.

[4] W. Bogoras, *l. c.*, str. 418, 419.

> Proces prikupljanja nadahnuća je toliko mučan za mlade šamane, zbog njihovog mentalnog otpora poslanju, da se priča kako im ponekad izbija krvav znoj po čelu i slepoočnicama... Kasnije se svaka priprema šamana za izvođenje obreda smatra nekom vrstom ponavljanja procesa posvećivanja; stoga se veli da su šamani-Čukči u to vreme veoma podložni krvarenju, pa čak i izbijanju krvavog znoja... Čukči taj pripremni period porede sa dugom, teškom boleščću, a domaganje nadahnuća — sa oporavljanjem. Za ljude zrelog uzrasta šamansko poslanje se može javiti posle neke velike nesreće, gubitka ili bolesti; zapravo, ako se neko oporavi posle takvog gubitka ili bolesti smatra se da u sebi ima mogućnosti šamana.[5]

Šaman je svakako predstavnik jednog tipa civilizacije i ne može se sumnjati u činjenicu da se od običnih ljudi razlikuje time što je neka vrsta neurotične ličnosti.
Prema Čaplički (Czaplicka),

> „mada je histerija u osnovi šamanovog poslanja, on se istovremeno razlikuje od običnog bolesnika koji pati od te bolesti, time što poseduje ogromnu moć vladanja sobom u razdobljima između napada koji se dešavaju za vreme ceremonija. Dobar šaman mora posedovati mnoga neobična svojstva, no glavno je moć, stečena taktom i znanjem, da utiče na ljude oko sebe."[6]

Sibirska kultura predstavlja vrlo tipičan slučaj, jer je tu očigledna neurotična priroda vođe kulturnog područja.

Nije tako na svakom kulturnom području. U srednjoj Australiji prosečnog *ngankara*-čoveka niko ne bi smatrao morbidnom osobom. To je očito nemoguće, jer bi svi sredovečni, svi značajni pripadnici plemena bili više ili manje introvertni ili neurotični pošto su svi vračevi. Naprotiv, obično su svi oni

---

[5] W. Bogoras, *l. c.*, str. 421.

[6] M. A. Czaplicka: *Aboriginal Siberia*, 1914, str. 169.

sposobni i zdravi ljudi, vešti lovci i vođe u ratu. Međutim, dalje istraživanje otkriva druge činjenice. Ovo je san o posvećivanju Vapitija, starca iz plemena Ngatatara. On je prijatan, gospodstven starac i niko ko ga poznaje ne bi ga nazvao neurotičnim. Da čujemo šta ima da kaže o svom posvećivanju:

> *Altjira* Vapiti mi je došao u snu, držeći u ruci jam. Gurnuo je jam pod moj nokat i na tom mestu je ušao *nankara*-kamen. Prošao je kroz moje meso i izašao kroz nokte druge šake.

Za ovaj san je morao da se pripremi jedući jam (*wapiti*), to će reći, vlastiti totem. Kad god je jeo jam, osetio bi u sebi ubod, dok ga konačno *altjira* u snu nije „stvorio". Kad se probudio nakon ovog sna, bio je poremećen i neprestano je pričao. Ugledao je panj, pa je, misleći da je to čovek, kazao:

Warkinji	*wanka*	*kunjanga*
Ruženje	govor	pogrda!

Što znači da zamišljena osoba govori nešto ružno o njemu i on se protiv toga buni. „Pogrda" označava srednjeaustralijsko psovanje koje obično sadrži neku aluziju na rodoskrvljenje ili genitalne organe. Jedan čovek je zaista tamo stajao, no Vapiti je video dvojicu te je kazao:

Nana	*paluna*	*wanti*
To	njega (tj. pogrde)	ostavi

Nakon ovoga je razumeo govor životinja i znao je čemu se odojčad smeju kad se igraju. On može da vidi kroz ljude, čak i kad stoje u gomili, i onda vadi malu kost ili štapić i otklanja bolest.

Dakle, stanje u kojem ga nalazimo posle sna svodi se na ono što bi se moglo nazvati prolaznom paranojom. Ali najpre moramo razumeti njegov san. U snu o tome kako je njegova mati

začela, mitološki Vapiti je bio onaj koji je prodro u njenu matericu u obliku *tjurunge* kako bi se ponovo pojavio na zemlji kao novi Vapiti. Budući vrač počinje time što jede svoj totem, to jest, oralnom introjekcijom oca. U slučaju majke, *tjurunga*-predak prodire u matericu putem simbola kulta; u slučaju sina, on, u svom jestivom totemskom vidu, ulazi kroz usta. Sam san je vrlo sličan ženskim snovima o začeću. Stoga možemo posumnjat da je u mentalnom sklopu vrača latentan ženski stav prema ocu. Onaj koji ga posvećuje jeste natprirodni otac i Vapitijev dvojnik. Kad sam ga pitao o čoveku koga je u delirijumu video u dva oblika, rekao je da je to bio njegov otac. Spenser (Spencer) i Gilen (Gillen) saopštavaju sličan slučaj iz plemena Varamunga. Budući vrač vidi dva duha i kad na njih uperi koplje, oni mu vele: „Ne ubijaj nas, mi smo tvoj otac i brat".[7]

Ja sam analizirao ženske snove o začeću sa ovog područja i pokazao sam da je latentna sadržina tih snova snošaj s ocem. To bi se vrlo dobro uklopilo u latentnu homoseksualnu sadržinu paranoje. Sem toga, ako se setimo da vrač iz srednje Australije stalno vidi falusne demone i smatra da ga progone oni ili drugi čarobnjaci, bori se sa njima i savlađuje ih bacajući (karakterističan mehanizam paranoje) nevidljivo kamenje na demone, čarobnjake ili pacijente, te ljude moramo smatrati prikrivenim paranoicima ili osobama kod kojih paranoični mehanizam nije doveo do prekida odnosa sa okolinom. Jedan jedini od mnogih *nankara*-ljudi koje sam poznavao u srednjoj Australiji bio je ono što bi se moglo nazvati čudakom ili paranoidnom ličnošću. Moja supruga nikad nije sasvim prestala da se plaši Pukuti-vare zbog njegovog čudnog držanja, ustakljenog pogleda i ne odveć prijateljskog ophođenja. Kad smo ga upoznali bio je pobegao sa svojim sledbenicima iz Pitčentare, jer je ubio čoveka iz krvne osvete. On je bio jedini urođenik koga sam poznavao koji je ispoljavao strah

[7] B. Spencer i F. J. Gillen: *Northern Tribes of Central Australia*, 1904, str. 482.

usred bela dana. Imao je običaj da se zaustavi usred rečenice i vikne: „Dolaze!", čime je mislio ili na *wamapu* (čoveka koji je krenuo u krvnu osvetu) ili na *mamu* (demone). Njegovi saplemenici su ga smatrali drukčijim od ostalih vračeva; on nije bio samo *nankara*-čovek već upola i sam *mamu* (demon). Ako pobliže ispitamo ovu tvrdnju, ispostaviće se da je istovetna s tvrdnjom da je polulud. Ponekad su mi pričali o staricama koje su na samrti nesuvislo govorile i to se nazivalo *mamuringu* (postati đavo).[8] Razlika između snova Pukuti-vare i drugih sastojala se u neskrivenoj simboličnosti prvih. Mada jedino analitičko tumačenje može da otkrije kastracionu sadržinu u snovima drugih vrača, ovaj je prilikom posvećivanja stvarno bio podvrgnut odsecanju jednog testisa.[9] Vidimo, dakle, da se Pukuti-vara, najčuveniji šaman, odista nalazi na ivici normalnosti, dok se drugi, manje slavni, ponašaju kao obični ljudi, ali u svome pozivu vrača široko koriste psihotične mehanizme. Znamo da su u ovim plemenima svi odrasli u većoj ili manjoj meri — vračevi.

Kod Juma Indijanaca, plemena s kojim sam radio dva meseca tokom 1931. godine, društvo predvode vračevi koji još uvek vrše delotvornu protivpropagandu spram misija i hrišćanstva. Ne samo što vrač sanja, već se i sva postignuća moraju zasnivati na nekom snu. Niko ne može biti dobar jahač ili lovac, ratnik ili ma šta drugo, pre no što snom stekne te sposobnosti. *Shĕmac chot* = „dobro sanjati" znači sve što je srećno. *Shĕmamek* = „ne sanjati" vrlo je loše. Tipičan san vrača o posvećivanju zasniva se na primarnoj sceni, a samo lečenje kao da je oponašanje očevih zagonetnih i nerazumljivih postupaka. Međutim, sa stanovišta ovog našeg izlaganja, pojedinosti tumačenja

[8] G. Róheim: „Women and Their Life in Central Australia", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, LXIII, 1933, str. 63, 242.

[9] G.Rheọim: *The Riddle of the Sphinx*, 1934, str. 69.

nisu bitne.[10] Ono što želimo da pokažemo jeste da su primitivne civilizacije društva koja predvode vračevi, a da je vrač neurotična ličnost kojoj je uspelo da svoju neurozu preobrati u delatnost usklađenu s njenim interesima. Ovu situaciju vrlo dobro objašnjava san jednog analizanda (didaktička analiza obavljena u Budimpešti) koji je takođe „vrač" (tj. lekar).

> „Sanjao sam kako sam nasledio roletnu i da kažem svojoj ženi da ću je prodati za velike pare. Ona u to sumnja, no ja joj pokazujem kako da otvori proreze kroz koje može da se gleda kroz roletnu."

Njegova majka svako jutro spušta roletnu umesto da je podigne. Ona ga sažaljeva: zašto da ustaje tako rano, neka još malo spava. On je zabrinut, jer se kod majke razvija porodična bolest — melanholija. Gubitak objekta, introjekcija i projekcija, latentni su sačinioci ove situacije. On želi da završi jedan naučni projekt koji mu može doneti novac. Ima inhibiciju u pogledu dovršavanja svojih naučnih radova i zamisli, a njegova mati od početka svoje melanholične faze pati od zatvora. Njegove slepe mrlje se razilaze, on može da vidi kroz roletnu i da svoju infantilnu seksualnu radoznalost sublimiše u obliku uvida i predviđanja. Voljan je da prihvati stvarnost i odrekne se sekundarnog dobitka majčine neuroze (prodavanje roletne).

Postigao je prilagođavanje stvarnosti, ispunio je namere sna.

Naravno, tačno je da je „civilizacija način života u grupi",[11] ali ovoj definiciji moramo dodati da je taj način, kad se posmatra spolja, uvek vrlo osoben. Racionalist bi mogao zamišljati da ljudska bića, živeći u grupi, nalaze neki način da kombinuju

[10] V. G. Roheim: „Psycho-Analysis of Primitive Cultural Types", *International Journal of Psycho-Analysis*, XIII, str. 185.

[11] V. Margaret Mead: Prikaz „The Riddle of the Sphinx" u *Character and Personality*, 1935, str. 90.

svoje energije u borbi sa okolinom i da se u toj borbi konačno koriste najdelotvornija sredstva. U tom slučaju, razlike između kultura bi nastale kao razlike među tim sredstvima, uslovljene različitom okolinom. Međutim, to je daleko od istine. Ono što stvarno nalazimo jeste da ljudske grupe pokreću različiti grupni ideali,[12] da ih napred vode preovlađujuće ideje,[13] koje za njih mogu biti od prevashodnog značaja, a da su istovremeno nerazumljive ili lišene vrednosti za njihove susede. Pošto je istražila kulture plemena Zuni, Dobu i Kvakijutl, Rut Benedikt (Ruth Benedict) veli: „Oni imaju izvesne ciljeve prema kojima je usmereno njihovo ponašanje i koje njihove institucije pospešuju. Oni se jedni od drugih razlikuju ne samo zato što je jedna odlika ovde prisutna, a tamo odsutna, i što se jedna odlika na dva područja javlja u dva različita oblika. Razlikuju se još više, jer su kao celine usmereni u različitim pravcima".[14]

U preliminarnom izveštaju o svom radu na terenu pokušao sam da odem dalje od ovoga i da pokažem kako su ove formacije kolektivnog psihičnog sistema organizovane kao odbrambeni mehanizmi protiv izvesnih libidinoznih stremljenja, a da ova opet zavise od infantilne situacije tipične za svako područje. U srednjoj Australiji tipična trauma jeste *alknarintja*-situacija, kad majka leži na dečaku, koji je tako u prisnom telesnom dodiru s majkom, ali u obrnutom ili ženskom položaju. Kao protivkateksiju ovoj situaciji imamo falusne obrede zasnovane na isključivanju žena i projekciji majke u osobu stranca, *alknarintje* ili „žene koja skreće pogled". Ipak, povratak potisnutih elemenata otkriva strukturu cele kulture. *Tjurunga*, simbol penisa, ukrašen je koncentričnim krugovima, a iste koncentrične krugove

---

[12] G. Róheim: „Super-Ego and Group Ideal Primitive Cultural Types", *International Journal of Psycho-Analysis*, XIII, 1934.

[13] V. Th. Benedek: „Dominant Ideas", *International Journal of Psycho-Analysis*, XVII, 1938, str. 40.

[14] R. Benedict: *Patterns of Culture*, 1935, str. 223.

nalazimo na obrednom zemljištu. Oni simbolišu matericu. Sama subincizija to potpuno razjašnjava, jer se tu vagina stvarno raseca da bi postala penis. Stoga možemo razlikovati sledeće faze razvoja: (A) majka leži na dečaku. Pozitivna edipalna želja, obrnuta situacija. (B) Potiskivanje (A) obrascima: „Ja ne želim majku. Želim da budem u prijateljskom odnosu sa ocem" i „Ja nisam u položaju žene, nemam nikakve veze sa ženama, već samo sa muškarcima"; i (C) povratak potisnutih elemenata (kao što je gore naznačeno).

Na Normambijevom ostrvu nalazimo matrilinearno društvo sa materinskim grupnim idealom oličenim osobom *esa-ese*, poglavice koji raspodeljuje hranu, i infantilnu traumu koja potiče od oca. Običaj je očeva na Normambijevom ostrvu da stave genitalni organ deteta u svoja usta, govoreći: „Ja jedem, ja odgrizem". Proces razvoja se može rekonstruisati u vidu stupnjeva kao što su ovi: (1) osnovni element je želja deteta: „Želim da pojedem svoju majku"; (2) strah, srazmeran ovoj želji, ojačava traumu koja vlada u tom društvu: „Moj otac jede mene". Drugim rečima, prvi obrazac u mašti postaje: „Moja majka me jede", a stvarna praksa to menja u obrazac: „Jede me moj otac".

Nagomilavanje libida i napetost strahovanja postaju u ovoj situaciji nepodnošljivi i dovode do društvenog obrasca, tj. do obrasca Nad-ja: „Očevi ne postoje, tj. nema neprijatelja, već postoje samo majke", ili, nešto manje kategorično, „Pripadaš majkama, a ne očevima". Zadovoljstvo koje pribavlja ovaj obrazac je očigledno: „Ne postoje očevi, tj. ljudi koji će te pojesti, već samo majke, koje ti možeš da pojedeš". Međutim, izražen na ovaj drugi način, obrazac označava smer razvoja Ja: „Ako si majka, moraš dozvoliti da te pojedu, moraš sebe podeliti na gozbi". Kao kod australijskih urođenika, vidimo kako se vladajuća infantilna trauma vraća iz potisnutosti, jer svakog Papuanca

koji deli hranu — jedu stranci, kao što je njega pojeo otac u iskonskom razdoblju najranijeg detinjstva.[15]

Podozrevam da bi, kad bismo posedovali odista prisno analitičko znanje o svim kulturama, u svakom slučaju bilo moguće dokazati nešto slično, tj. preovlađujuću ulogu specifične infantilne situacije, infantilnog strahovanja ili libidinoznog usmerenje.[16]

U severozapadnoj Americi, na primer, nalazimo jedno primitivno društvo organizovano na temelju snobizma.[17] Sledimo opis njihove kulture koji daje Rut Benedikt:

> Plemena sa severozapadne obale imaju velike posede i vlasništvo tih poseda je strogo određeno. Oni su posed u smislu nasleđenih porodičnih stvari, ali su ove kod njih temelj društva. Pored poseda koji je na ma koji način povezan sa sredstvima za život, postoji i drugi koji se poseduje na drugi način.
>
> Te stvari, koje su cenjene više od svega, bile su prerogativi viši od materijalnog blagostanja. Mnoge od njih su bile materijalni predmeti, kućni stubovi sa imenima, kašike i heraldični grbovi, ali su brojniji nematerijalni podsedi, imena, mitovi, pesme i povlastice kojima se bogat čovek silno hvališe.[18]
>
> Pravo na titulu se moralo označiti raspodelom velikog bogatstva. Osnovno zanimanje žena nisu ustaljeni domaći poslovi, već pravljenje velikih količina asura, korpi i ćebadi od kedrove kore, koje se odlažu u skupocene kovčege što su ih muškarci napravili za tu svrhu. Muškarci, su na sličan način

---

15 Navedeno iz: G. Róheim: „Super-Ego and Group Ideal", *l. c.*, str. 184.

16 Slične *sheme u kulturi* su otad razotkrili M. Mid, dr A. Kardiner i drugi. Nameravam da ih razmotrim u drugim radovima.

17 V. zanimljiv rad A. M. Hocarta: „Snobbery" u *Custom is King*, Essays presented to R. R. Marett, 1936, str. 157.

18 R. Benedict, *l. c.*, str. 182, 183.

skupljali kanue i školjke koje su koristili kao novac. Imali su složen monetarni sistem kombinovan sa visokim interesnim stopama, a status pojedinca u plemenu zavisio je od *potlatcha* koje je priređivao. Slično melanezijskom *sagariju*, *potlatch* je raspodela imanja, ali sa izraženom destruktivno-agresivnom tendencijom.

Onaj konačni razlog zbog kojeg je čoveku sa severozapadne obale bilo stalo do plemićkih titula, bogatstva, grbova povlastica ogoljava osnovni pokretač njihove kulture; koristili su ih za nadmetanje u kojem su se trudili da posrame svoje suparnike. Svaki pojedinac se, u skladu sa svojim mogućnostima, stalno takmičio s drugima kako bi ih nadmašio u podeli imovine. Dečak koji je upravo primio prvu imovinu na poklon, birao je drugog dečaka koji će od njega primiti dar. Odabrani dečak nije mogao odbiti, a da time već na početku ne prizna poraz, te je bio prinuđen da domaši taj dar podjednakom količinom imovine. Kad bi došlo vreme za otplatu, ukoliko nije posedovao dvostruku vrednost prvobitnog dara da je vrati kao interes, bio je obrukan i ponižen, a ugled njegovog suparnika je rastao u odgovarajućoj meri.[19]

Suparništvo između poglavica i klanova nalazi svoj najjači izraz u uništavanju imovine. Poglavica će spaliti ćebad ili kanu, ili će slomiti bakarni sud, time ispoljavajući svoju nebrigu o količini uništene imovine i pokazujući da je njegov duh snažniji, moć veća, od duha i moći njegovog suparnika. Ako potonji nije u stanju da uništi istu količinu imovine bez mnogo odlaganja, njegovo ime je „slomljeno". Suparnik ga je

---

[19] R. Benedict, *l. c.*, str. 189. V. takođe G. P. Murdock: *Rank and Potlatch among the Haida, Yale University Publications in Anthropology*, 13, 1936.

porazio i on gubi uticaj u svom plemenu, dok ime drugog poglavice u odgovarajućoj meri postaje glasovitije.[20]

Cilj ovih poduhvata pripadnika plemena Kvakijutl jeste da se čovek pokaže nadmoćan u odnosu na svoje suparnike. Oni su tu volju za nadmoći ispoljavali na najnesputaniji način. Ona je nalazila izraz u necenzurisanom slavljenju samog sebe i ismevanju svih ostalih. Ako se ocenjuje po merilima drugih kultura, govori njihovih poglavica na *potlatchima* besramna su megalomanija.

Ja sam veliki poglavica što posramljuje ljude.
Ja sam veliki poglavica što posramljuje ljude.
Naš poglavica donosi sram na lica.
Naš poglavica donosi zavist na lica.
Onim što stalno čini na ovome svetu naš poglavica
nateruje ljude da pokrivaju lica.
Neprestano priređuje uljane gozbe za sva plemena.[21]

Odveć malo znamo o pojedinačnim životima ljudi koji su živeli u ovoj, sada izumrloj, kulturi da bismo mogli da analiziramo njenu strukturu sa stepenom verovatnoće postignutim u srednjoj Australiji ili na Normambijevom ostrvu. Ali nema sumnje u pogledu opsesivne[22] prirode ovih svečanih raspodela, a pošto imamo posla s opsesijom, jamačno smo u pravu ako je ispitujemo onim metodom koji klinički primenjujemo na individualne opsesije. Podela hrane i nadmetanje izgledaju kao ono što sam u Melaneziji nazvao narcisističkim ili odmazdnim kapitalizmom,[23] a u svakom slučaju možemo pretpostaviti da se iza ove opsesije

---

[20] F. Boas: *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians,* Report of the National Museum, 1895, str. 353, 354.

[21] R. Benedict, *l. c.*, str. 190.

[22] R. Benedict, *l. c.*, str. 193.

[23] V. G. Róheim: *The Riddle of the Sphinx*, 1934, str. 161.

kriju fantazije o izmetu. U jednoj folklornoj temi sa ovog područja imamo priču o nadmetanju u podeli hrane i o sramoti koju trpi poražena strana.

> Mala ptica pozove sve životinje na veliku gozbu. Onda kukom iz čmara izvadi salo brdskih koza i sve ih nahrani. Gavran se pohvali: „To mogu i ja", Ali kad je pokušao, iz njegovih creva izlazila je samo krv te se osramotio pred gostima.[24]

U drugoj priči onaj koji bi da oponaša sedi na loncu, ali ga napuni izmetom umesto bobicama.[25] Međutim, u verziji iste teme sa plavom krejom (iz plemena Činuk), razlika između uspešnog domaćina i njegovog imitatora više je u tome što rana koju prvi zadobije — zaceli, dok je u slučaju potonjeg to odista rana.

> Medved je stavio kamenje da se greje. Plava kreja-mužjak reče svojoj sestri: Džoj, šta li će nam dati da jedemo? Kad se kamenje usijalo, medved je naoštrio nož i zasekao stopala (duž ivice tabana) i butinu. Onda je protrljao rane i one se zaceliše. Kad je plava kreja pokušala da ga oponaša, odmah se onesvestila. Slede slične epizode u kojima kreja uvek izvuče deblji kraj. Konačno odlazi u vilajet senki i sama postaje nevidljiva. Sestra počne da ga vuče za penis sve dok nije povikao: „Boli me!"[26]

Snobovska društvena tendencija je uvek povezana sa osećanjem manje vrednosti, a stvarno značenje pripadanja nekom klubu, plemstvu ili izvesnoj kategoriji ljudi jeste u preteranom nadoknađivanju osećanja manje vrednosti. „Ja ne mogu biti bezvredan, slab, itd., pošto imam automobil ili pošto sam grof", i tako dalje. U skoro svakoj analizi uočavamo kako je ovo

---

24 F. Boas: *Indianische Sagen von der Nord-Pacifischen Küste Amerikas*, 1895, str. 76.

25 F. Boas, *l. c.*, str. 176; v. *l. c.*, str. 106, 245.

26 F. Boas: *Chinook Texts*, Bureau of Ethnology, 1894, str. 180—182.

osećanje manje vrednosti s jedne strane povezano sa stavom deteta prema roditeljima (Edipov kompleks), a s druge — sa kompleksom kastracije, sa strahovanjem da će se izgubiti penis ili seksualna moć, ili da su već izgubljeni. To ilustruje jedna bečka šala iz predratnog vremena (1910). Jedna žena sretne prijateljicu i kaže: „Zamisli šta se desilo! Moj muž je postao impotentan!" Ova odgovori: „Ma šta kažeš! Da li je to viši čin od krunskog savetnika?"[27] Znamo, takođe, koliko je strah od kastracije tesno povezan sa osećajem stida, a svrha gozbe-nadmetanja jeste da posrami druge. U priči o plavoj kreji, poraz, sramota i rana (kastracija) su ekvivalentni.

Zato ćemo morati da pretpostavimo jedan posebno naglašen strah od kastracije koji se prekomerno nadoknađuje hvalisanjem i nadmetanjima. Veoma malo znamo o seksualnom životu ovih plemena, ali postoji jedna važna pojedinost koja potvrđuje ovo nagađanje.

> Konačno isterivanje (ljudožderskog duha u ekstazi) obavljalo se menstrualnom krvlju. Zato je za konačno isterivanje duha ljudoždera sveštenik uzimao kedrovu koru prelivenu menstrualnom krvlju četiri žene najvišeg položaja i njome bi kadio lice ljudoždera. Na severozapadnoj obali se smatralo da menstrualna krv pogani u meri koja teško da je premašena ma gde u svetu. Tokom ovog perioda žene su izdvajane, a njihovo prisustvo je svaku šamansku praksu lišavalo dejstva. Smrti do kojih je došlo uprkos šamanskim lekovima, redovno su pripisivane neslućenom prisustvu u kući kedrove kore sa tragom menstrualne krvi.[28]

„Žena koja ima menstruaciju jeste jedino što može da oslabi moć šamanovog duha." Međutim, u stara vremena sve što bi žena rekla u vreme menstruacije moralo se poslušati.[29] U

---

[27] Titula koju dodeljuje austrijski car.

[28] R. Benedict, *l. c.*, str. 180; v. F. Boas: *Chinook Texts, 1894*, str. 246, 247.

[29] John R. Swanton: *Tlingit Myths and Texts*, Bureau of American Ethnology, 39, 1909, str. 113.

jednoj priči plemena Kvakijutl, kad bi ljudi poželeli da ubiju nekoga ko ih začikuje, naterali bi ga da popije menstrualnu krv žene.[30]

Na osnovu ovoga možemo pretpostaviti jednu posebno naglašenu sadističko-kanibalističku usmerenost,[31] predstavljenu svojim suprotnim vidom u gozbama (davanje hrane), no koja ipak u istom ritualu ispoljava svoj prvobitni destruktivni smer. *Talio* — strah od kastracije odgovarao bi prvobitnoj snazi agresije i ispoljava se, u vidu jednog specifičnog premeštanja, kao strah od menstruacije.[32]

---

[30] F. Boas: *Kwakiutl Tales*, Columbia University Contributions to Anthropology, II, 1910, str. 113.

[31] V. pesme kanibalskog društva u kojima Boas izjednačuje „jedenje živih ljudi" i „jedenje bogatstva" (*Secret Societies*, str. 459), kao i egocentrični (infantilna svemoć) stav ljudoždera: „Ja sam u središtu sveta", „Ja sam stub sveta", „Bićeš poznat širom sveta" (str. 457, 459).

[32] V. Daly: „Der Kern des Ödipus-Komplexes", *Imago*, XXI, str. 165, i prethodno u *Imago*, XIII i XIV. Nejednaka rasprostranjenost menstrualnih tabua i strahovanja među različitim rasama čovečanstva prilično podržava stanovište prema kojem je strah od menstruacije jedna specifična varijanta opšteg straha od kastracije i vagine. Severozapadna Amerika je takođe postojbina menstrualne krvi (= crvena boja) i rodoskrvljenja, kao i motiva *vagina dentata*. Za prvo v. G. Róheim: „Die Sedna Sage", *Imago*, X, str. 168, beleška 5, a za potonje: R. H. Lowie: „The Test Theme in North American Mythology", *Journal of American Folk Lore*, XXI, str. 97, Boas: *Indianische Sagen*, str. 24, 30, 66; Boas: *Kwakiutl Tales*, str. 171; John R. Swanton: *Tlingit Myths*, str. 81. Međutim, možda mit o devojci koja je imala snošaj sa bratom ili sa očevim psom pa ga je obojila crvenom bojom valja tumačiti (zajedno sa Dalijem) kao znak prvobitne privlačnosti menstrualne krvi.

Ukratko, svaka civilizacija ima izvesne svoje *preovlađujuće ideje*, a ove se ponekad mogu nazvati sublimisanim adikcijama. Ovu tvrdnju ilustruje slučaj Tarahumare, kulture koja se uistinu u izvesnoj meri zasniva na sviknutosti na drogu. Tarahumare nekolike vrste kaktusa nazivaju *hikuli*.

> Kad se okusi, ova biljka razgaljuje ljudski sistem i ublažava osećaj gladi i žeđi. Takođe proizvodi vizije u bojama. U svežem stanju ima otužan, kiselkast ukus, ali izvanredno osvežava kad je čovek bio izložen velikom zamoru.[33]

Tarahumare toliko uživaju u dejstvu ove biljke da joj pripisuju moć da podaruje zdravlje i dug život i pročišćava telo i dušu ... Sem toga, *hikuli* je moćan zaštitnik svog naroda u svim okolnostima i donosi sreću. Ako čovek nosi malo *hikulija* za pojasom, medved ne može da ga ugrize, a jelen ne može da pobegne, već postaje sasvim pitom i može se lako ubiti. Ukoliko bi čovek naišao na Apače, *hikuli* bi ih sprečio da na njega pucaju iz svojih pušaka ... *Hikuli* je velika zaštita od crne magije. Vidi bolje od šamana i pazi da se ništa loše ne stavi u hranu ... *Hikuli* pročišćuje svakog čoveka koji je spreman da žrtvuje ovcu i pravi urođeničko pivo.[34]

Dakle, *hikuli* je opšta zaštita od straha. Biljke se ogrću ćebadi, a pred njih se stavljaju cigarete, kao žrtva. Dečaci nikad ne smeju da dotaknu *hikuli*, a žene jedino kad ga melju, u svojstvu šamanovih pomoćnica. Nema potrebe da se ovde opisuju pojedinosti kulta, pijenje *hikulija* i ples. Međutim, važan je jedan tabu.

Hikuli se nikad ne čuva u kući, jer je neobično pun vrlina,[35] te bi se mogao uvrediti zbog neke nepristojnosti.

---

[33] C. Lumholtz: *Unknown Mexico,* 1903, I, str. 358.

[34] C. Lumholtz. *l. c.*, I, str. 360.

[35] *Hikuli*-šaman Rubio opisuje se kao čovek pun vrlina, *ibid.*, str. 376.

Smešta se, u posebnom ćupu ili kotarici, u naročito skladište, i nikad se ne vadi dok mu se prethodno ne punude *tesvino* i meso. Kad bi se to prenebreglo, on bi pojeo dušu Indijanca.[36] Činjenica je da ova biljka odista privremeno otklanja svaku seksualnu želju.[37] Iz te odlike sledi da je biljka puna vrlina, a vrline su „kulturna vrednost" i zaštita od straha. Ovo je izuzetno jasan slučaj kulturnih elemenata koji služe kao odbrana od nagonskih poriva. Odbrambeni mehanizam uključuje fantaziju o obrtanju polova, jer se žene koje pomažu u pripremanju biljke za piće, nazivaju *rokoro*, što znači cvetni prašnik, a šaman je tučak.[38] Međutim, paralelni primeri pokazuju da tabu u pogledu polnog odnosa u prisustvu *hikulija* nije proizašao samo iz stvarnih svojstava te biljke. Tako se kod Masaja, pošto je skuvana medovina, odabiraju muškarac i žena koji zbog toga prethodna dva dana ne smeju da imaju polni odnos.[39]

U drevnom Meksiku muškarci koji pripremaju *Pulque* morali su se četiri prethodna dana uzdržavati od dodira sa ženama, a žene u plemenu Kačina, koje su se bavile kuvanjem piva, morale su da žive u skoro vestalskoj izdvojenosti.[40] Zajedničko pijenje jeste „socijalizovana" adikcija, jedan od gradivnih sačinilaca društvenog života. Slični elementi se nadograđuju na skrenuti libido, na seksualno uživanje bez prosipanja semena, ili, da odemo korak dalje, na *infantilnu situaciju*. Analiza adikcija pokazuje da je materija koja se guta, objekt žudnje, zamena za

---

36 C. Lumholtz, *l. c.*, I, str. 361.

37 C. Lumholtz, *l. c.*, I, str. 359.

38 „Hikuli nije velik kao Otac Sunce, ali sedi uz njega. On je brat Tata Diosa i najveći hikuli je njegov brat bliznak", Lumholtz, *l. c.*, str. 360.

39 C. Lumholtz. *l. c.*, I, str. 364.

40 E. Crawley: *Dress, Drinks and Drums*, 1931, str. 195, 196.

majčino mleko, a Dajaci sa jugoistočnog Bornea predstavljaju palmovo vino kao „mleko što curi iz drveta kao iz žene".[41]

2. PRODUŽENO RANO DETINJSTVO

Otkako sam se vratio sa rada na terenu, u nekoliko publikacija sam izložio teoriju da kultura proizlazi iz zaostajanja, to jest, usporavanja procesa rasta, produžavanja infantilne situacije. U *Zagonetki Sfinge* (*The Riddle of the Sphinx*) pokušao sam da pokažem kako su neke primitivne kulture, koje sam proučavao na terenu, nastale kao odbrambeni mehanizmi protiv izvesnih libidinoznih opasnosti specifičnih infantilnih situacija. Sa stanovišta antropologa, *kultura znači čovečanstvo*, jer se čak i najelementarniji preduslovi ljudskog postojanja, kao što su upotreba vatre, alata, pa i samog jezika, moraju smatrati počecima kulture. Tako su problemi nastanka kulture i nastanka ljudskog roda, specifičnih odlika ljudske vrste, zapravo jedan jedini problem. Došao sam do zaključka da baš kao što živi ljudi koje poznajemo duguju formaciju svog karaktera ili svoju neurozu infantilnoj situaciji, i kao što varijacije kulture proizlaze iz varijacija infantilne situacije, tako i ona velika varijacija poznata pod imenom ljudskog roda mora proizlaziti iz istog uzroka. Mi odista i znamo da se bitna razlika između čoveka i njegove životinjske braće sastoji u infantilnim morfološkim karakterima ljudskih bića, u produžavanju ranog detinjstva. To produženo rano detinjstvo objašnjava traumatski karakter seksualnih iskustava, koja ne proizvode sličan efekat kod naše majmunske braće ili rođaka, kao i postojanje samog Edipovog kompleksa, koji je, delimično, sukob između drevnih i skorašnjih objekata ljubavi.

---

41 E. Crawley, *l. c.*, str. 195, navodeći A. C. Kruijt: *Het Animisme in dem Indischen Archipel*, 1906, str. 150.

Konačno, sami odbrambeni mehanizmi duguju svoje postojanje činjenici da je naša *Soma* (Ja) još većma zaostala od *Germe* (Ono), te zato nezrelo Ja razvija odbrambene mehanizme protiv libidinoznih kvantiteta s kojima nije spremno da se nosi. Radeći u drugim pravcima, G. Bali (Bally) je došao do sličnih zaključaka.[42]

Kod nižih životinja, kao što su insekti, motorni proces je krut, neizdiferenciran. Jedna vrsta usamljene ose uvek probada trbušnu gangliju svog jedinog plena i hrane, larve bube zlate. Ova tačnost nije stečena praksom — to je biološko svojstvo urođeno osi. Kod viših životinja uvodne faze niza pokreta podložne su varijacijama, a jedino onaj deo motornog procesa koji je u neposrednom dodiru sa objektom (hranjenje, snošaj) ostaje kruto nepromenljiv. To su životinje sa produženim ranim detinjstvom kod kojih, u početku života, roditeljska briga zamenjuje stvarnost. Tako se agresivna delatnost nasleđena kao sredstvo opstanka u borbi sa stvarnošću, sada održava kao besciljna pseudodelatnost, kao igra ili borba sa roditeljima kao pseudoprotivnicima. U igri, ljudski rod razvija izvesnu vrstu delatnosti u kojoj se kateksija premešta sa cilja na funkciju, sa zadovoljenja na beskonačno ponavljanje. Tako ljudski rod razvija načelo realnosti, tj. sposobnost da podnosi odlaganje ispunjenja želje. Proces zaostajanja je narušio prvobitnu biološku prilagođenost sredini. Specifično ljudska dvojnost, suprotnost između Ja i Onog, ima svoje korene u zaostajanju.[43]

Rober Brifo (Robert Briffault), sa drugog stanovišta, takođe izlaže teoriju zaostajanja.

> Odmah će se primetiti da dolazi do izraženog i jednoobraznog produžetka trajanja trudnoće kako idemo od nižeg ka

---

[42] G. Bally: „Die frükindliche Motorik im Vergleich mit der Motorik der Tiere“, *Imago*, XIX, kako ga navodim u *The Riddle of the Sphinx*, str. 256—262.

[43] V. takođe opasku K. Landauera u „Die Affekte und ihre Entwicklung“, *Imago*, XXII, str. 289, beleška 6.

> višem tipu sisara... Produžavanje trudnoće je povezano sa usavršavanjem odlika organizma, sa većim stepenom njegove organizacije.[44]
>
> Videli smo da se sposobnost hranjenja i razmnožavanja ćelije smanjuje u srazmeri sa ustaljivanjem njenih reakcija, to jest, u srazmeri s njenim diferenciranjem i specijalizovanjem ... Što je viši stupanj specijalizovane organizacije i diferencijacije koji ćelije bića u razvoju moraju da postignu, sporija je stopa rasta. Stoga, što se dalje penjemo lestvicom evolucije sisara — duže je vreme dato trudnoći.[45]
>
> Još je važnija činjenica da se, kako se penjemo lestvicom organizacije, stopa individualnog razvoja usporava, mada je vreme trudnoće produženo, te se mladi donose na svet u stanju veće nezrelosti.[46]

Jedna specifična odlika razvoja od suštinskog je značaja za psihologa. „Utvrdio sam", kaže dr Belov (Below), „da je kod životinja koje svoje mlade rađaju u stanju bespomoćnosti, kao što su čovek, mačka, pacov, miš i zec, razvoj živčanih ćelija nepotpun u trenutku rođenja, pa čak i neposredno potom, dok konj, tele, ovca i zamorče pokazuju potpuno razvijene živčane ćelije svih delova mozga skoro uvek još u ranijim razdobljima života zametka, a uvek po rođenju".[47]

Nepotpuna razvijenost je mnogo izrazitija kod ljudskog odojčeta no kod ma kojeg drugog mladunčeta; proces piramidalnih ćelija u frontalnom omotaču postigao je samo četvrtinu svog

---

44 R. Briffault: *The Mothers*, I, 1927, str. 96.

45 R. Briffault, *l. c.*, I, str. 98.

46 R. Briffault, *l. c.*, I. str. 99.

47 E. Below: „Die Ganglienzellen des Gehirnes bei verschiedenen neugeborenen Tieren", *Archiv für Anatomie und Physiologie*, 1888, str. 188.

punog razvoja u šestom mesecu unutarmateričnog života, a samo polovinu u trenutku rađanja.[48]

Kod nezaostalih vrsta sve zavisi od nasleđa, a značaj ontogeneze se povećava sa stepenom zaostalosti.

> Strukturu mozga nesumnjivo u velikoj meri određuju sklonosti nasleđene od dugog niza predaka, no ti nasleđeni impulsi ne mogu da do kraja sprovedu svoje. Njihovo dejstvo potire, skreće, menja, dejstvo iskustva što navire svake sekunde.[49]

Brifo objašnjava čovekove društvene nagone, značaj reči, logosa, polazeći od situacije dete-majka. Mada se s njim slažem u polaznoj tački njegovih dedukcija, ne mogu da sledim njegovo sociološko umovanje. Porodica u vidu trougla otac—majka—dete mora se postaviti u ishodište čovekove evolucije, dok Brifo prikazuje primitivno ljudsko društvo kao zasnovano isključivo na situaciji dete—majka. U veoma blistavoj, neobično sugestivnoj knjizi, koja je ipak krcata „slepim mrljama", previdima i činjeničnim greškama,[50] dr Sati (Suttie) nam izlaže svoje shvatanje porekla ljubavi i mržnje i obe objašnjava na temelju zaostajanja.

---

[48] R. Briffault, *l. c.*, I, str. 102.

[49] R. Briffault, *l. c.*, I, str. 103.

[50] Za proroka ljubavi dr Sati ispoljava neobičnu količinu mržnje. Prilično je iznenađujuće optužiti Frojda da je bio Hitlerov sledbenik (str. 234). Frojd, a ne Rank, prvi je povezao rođenje i nelagodnost (str. 236). Pošto pisac ima nesrećnu naviku da ne navodi izvore, nisam imao pojma kada sam se i gde „iznenadio što penis nije oružje" (str. 72). Konačno sam uspeo da pronađem dotični stav u jednoj od svojih publikacija („Psychoanalysis of Primitive Cultural Types", *International Journal of Psycho-Analysis*, XIII, str. 221) gde kažem upravo suprotno od onoga što mi dr Sati pripisuje. Blago rečeno, ovo je nepravičan način raspravljanja.

Mada autor vrlo dobro zna da se znatan deo psihoanalitičke literature bavi prededipovskom fazom razvoja, on sebe uporno pred-

> Društvenost je, izgleda, modifikovan produžetak odojčetove potrebe za hraniteljskim prisustvom roditelja, čak i kada je materijalna potreba prevaziđena (str. 15).

Pored raznih preteča, koje delimično navodi Brifo, glavni zastupnik ideje da je čovekova biološka priroda određena zaostajanjem jeste profesor Bolk (Bolk). Bolk smatra isturenost gornje vilice, bezdlakost, odsustvo pigmentacije, oblik uha, mongoloidnost, središnji položaj *foramen magnuma*, veću težinu mozga, održavanje šavova lobanje, velike usmine kod žena i tako dalje, infantilnim ili fetalnim odlikama koje se kod drugih primata javljaju kao privremene odlike, ali se u ljudskoj vrsti ustaljuju.[51]

---

stavlja kao izumitelja te faze (v. str. 137). On potpuno prenebregava dokaznu građu o destruktivnim sklonostima odojčeta (Melanija Klajn). Neistina je reći da pleme Aranda tvrdi kako muškarci mogu da rađaju decu (str. 225). Stari Jiramba je jednom prilikom dotle zabrazdio u svojoj odbrani ortodoksne doktrine, no ovo je daleko od toga da bude verovanje plemena Aranda. Poput izvesnih matrilinearnih naroda, dra Satija vodi fikcija da očevi ne postoje. Dete se rađa samo s jednim nagonom, „privrženošću majci", dok užas i bes nastaju kad se taj nagon osujeti. „Igra, saradnja, takmičenje i kulturna interesovanja obično su zamene za odnos deteta i majke zasnovan na uzajamnom milovanju" (str. 16). „I pored sveg našeg jezika, kulturnih postignuća i porodičnog života, naša potreba za ljubavlju još traži nove tehnike društvenog odnosa" (str. 20). Sati praktično naglašava detinju „vezanost" za majku na isti način kao Herman, međutim dok Herman to smatra jednom stranom libidinoznog poriva (*Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, XXII, 1936, str. 349—370), za Satija je „ljubav" nešto nezavisno od libida. Prema Satiju, dete se budi za život s klicom roditeljstva, već u sebi ima poriv da „daje" i „reaguje" (str. 58). „Svaka inhibicija u pogledu davanja verovatno je proizvod osujećenja i straha" (str. 58). Suttie: *The Origins of Love and Hate*, 1935.

[51] L. Bolk: *Das Problem des Menschwerdung*, 1926, str. 6, 7.

Zaostajanje je posledica modifikacije endokrinog sistema.[52] Ova strana problema razmatrana je u jednoj nedavnoj publikaciji koja, sa retko prevaziđenom smelošću, traga za osnovnim uzrocima fenomena čovek kroz psihologiju i endokrine žlezde pa ide sve do minerala dostupnih u zemljištu. „Izgleda da će nedostatak ma kojeg strukturalnog materijala dugoročno dovesti i do spore stope rasta." „Tako se misli da nedostatak krečnjaka podstiče ženstvenost, a da nedostatak joda pogoduje oplođavanju. No pošto su mnogi aspekti mladalaštva i ženstvenosti slični, neće biti lako načiniti razliku između dva moguća uzroka sličnog stanja."[53] Knjiga gomila ideju na ideju, a pošto nisam pozvan da ocenjujem održivost tih nagađanja, moram se uzdržati od sleđenja autorovih argumenata. Međutim, ono što je s tim u vezi bitno jeste činjenica da su razni pisci pokušali da izvedu ljudske odlike, i biološke i društvene (kulturne), iz produžavanja ranog detinjstva kod čoveka, tj. iz usporavanja razvoja. Mada kritikuje izvesne pojedinosti argumentacije koju iznose Bolk i neki njegovi sledbenici, Cukerman (Zuckerman) prihvata *fetalizaciju* ili *pedomorfozu* kao jedan od procesa kojima su, tokom evolucije, nastale ljudske odlike.[54]

Drugi autori takođe naglašavaju značaj produžavanja ranog detinjstva za razumevanje ljudskog roda, ali u jednom drugom smislu. Ti autori ukazuju da je, kao posledica našeg produženog ranog detinjstva, čovečanstvo izloženo svim vrstama uslovljavanja,[55] iz čega bi se, uz malo preterivanje, moglo za-

---

[52] L. Bolk, *l. c.*, str. 14.

[53] J. R. de la H. Marett: *Race, Sex and Environment*, 1936, str. 23.

[54] S. Zuckerman: „Hormones and Evolution", *Man*, XXXVI, str. 134.

[55] A. Kardiner: *The Individual and His Society*, 1939; R. Linton: *The Study of Man*, 1937, str. 78.

ključiti da se ljudskom rodu može skoro sve desiti. Međutim, izvesne stvari se tipično zaista dešavaju, te ću u ovoj i drugim publikacijama pokušati da objasnim ne kako ljudska bića s produženim ranim detinjstvom reaguju na izvesne institucije, već kako naš večiti infantilizam uslovljava same institucije. Kako veli Gezel (Gesell),

> dete nije proizvod okolnosti. Ono je deo velikog toka života. Dete je biološki otac čovekov. A odojče je otac deteta. Zrelost se ne nadodaje na rano detinjstvo, ona je u njemu sadržana.[56]

Ono što želim da istaknem jeste sledeće: prema zajedničkom mišljenju raznih analitičara, i u skladu s mojim kliničkim iskustvom, neuroza takođe proizlazi iz usporavanja razvoja. Umesto da kateksira sadašnjost, neurotična ličnost se fiksira na prošlost. Njeni stvarni protivnici u životu samo su lutke oca iz ranog detinjstva, a žena koju voli zamenjuje voljenu majku. Sadašnje situacije se iskrivljuju, jer se ukazuju kao puke replike prošlosti, a cela bolest je — anahronizam.

Na četrnaestom kongresu analitičara u Marijenbadu održan je simpozijum o „Teoriji terapeutskih rezultata". Prema Bergleru (Bergler), dete i neurotik žele saradnju roditelja u u postizanju seksualnog zadovoljenja.[57] Sledeći Frojda, Nunberg (Nunberg) opisuje terapiju kao oživljavanje prošlosti i omogućavanje njenog upoređivanja sa sadašnjošću.[58] Ovo je vrlo slično opisu psihoanalitičkog izlečenja koji daje dr Sati:

---

[56] A. Gesell: *Infancy and Human Growth*, 1929, str. 398.

[57] E. Bergler: „Zur Theorie der therapeutischen Resultate der Psychoanalyse", *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, XXIII, str. 8; E. Bergler: „Therapeutic Results of Psychoanalysis", *International Journal of Psycho-Analysis*, XVIII, 1937, str. 148; Jekels i Bergler: „Ubertragung und Liebe", *Imago*, XX.

[58] H. Nunberg: „Beiträge zur Theorie der Therapie", *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, XXIII, str. 65.

> Prvi čin katarktičkog postupka može se izraziti ovim zamišljenim verbalnim hrabrenjem bolesnika od strane lekara: te rđave misli i želje zapravo uopšte nisu rđave. Seks je loš samo za decu; zato ga odrasli skrivaju od dece. Vi ste sad odrasli i dozvoljeno vam je da želite te stvari. Ovaj tip terapije mogli bismo nazvati „posvećivanjem".[59]

Bolesnici često porede analizu sa posvećivanjem, ili proces podvrgavanja analizi sa procesom odrastanja. Strejči (Strachey) kaže: „Libidinozni razvoj neurotične ličnosti zaustavljen je na nekom ranijem stupnju".[60]

Nećemo se iznenaditi ako utvrdimo da je sve ovo već izložio Frojd. U radu „Inhibicija, simptom i strah" (Hemmung, Symptom und Angst, 1926), Frojd veli:

> Međutim, neurotične ličnosti se upravo tako ponašaju. Mada su u svome mentalnom aparatu već odavno razvile sve činioce nužne za obradu širokog raspona nadražaja, mada su dovoljno zrele da budu kadre da same zadovolje veći deo svojih potreba, mada savršeno dobro znaju da se kastracija više ne primenjuje kao kazna, one se ipak ponašaju kao da stara situacija opasnosti još postoji, ostaju u vlasti starih uzroka strahovanja.[61]

Frojd razmatra činjenicu da mnogi ljudi ostaju infantilni po svome stavu prema opasnosti i da ne mogu da prevaziđu zastarele okolnosti strahovanja. „Osporiti ovo značilo bi pori-

---

59 Suttie, *l. c.*, str. 65.

60 J. Strachey: „Therapeutic Results of Psychoanalysis", *International Journal of Psycho-Analysis*, XVIII, 1937, str. 140. V. takođe O. Fenichel: „Therapeutic Results of Psychoanalysis", *l. c.*, str. 136.

61 S. Freud: „Inhibitions, Symptoms and Anxiety", *Psychoanalytic Quarterly*, V, str. 418 (*Hemmung, Symptom und Angst*, 1926, str. 97—111).

cati postojanje neuroze, jer upravo te ljude nazivamo neurotičnim ličnostima" (str. 99).

Tri činioca su odgovorna za neurozu: biološki, filogenetski i psihološki. Biološki činilac jeste produžena bespomoćnost i zavisnost ljudskog odojčeta. U poređenju sa većinom životinja, unutarmaterično razdoblje je srazmerno kratko; ljudska bića se rađaju u nedovršenom stanju. To znači da je uticaj sredine, stvarnosti, jači i da dovodi do rane diferencijacije Onog i Ja, time što povećava opasnosti koje Onom prete iz okoline i time što povećava vrednost objekta. Jer samo od objekta (majke) odojče može da dobije zaštitu od opasnosti stranog sveta i produžetak unutarmateričnog razdoblja života. Ovaj biološki činilac temelj je primarne situacije opasnosti koju stvara, želje da budemo voljeni, želje koje se ljudska bića nikad ne mogu odreći.

Drugi, filogenetski činilac, prema Frojdu, jeste postojanje perioda latencije. Mora biti da se u minuloj istoriji rase dogodilo nešto što je ostavilo traga u prekinutom razvoju seksualnosti.

> Patogeni značaj ove pojave proizlazi iz činjenice da se najveći deo nagonskih zahteva ove rane detinje seksualnosti prima kao opasnosti i da je Ja zaštita od njih, tako da seksualnim porivima puberteta, koji bi trebalo da budu u saglasnosti sa Ja, preti opasnost da podlegnu privlačnoj sili njihovih prototipova iz ranog detinjstva i da s njima budu potisnuti. (str. 83)

Treći ili psihološki činilac prouzrokuje nesavršenost našeg psihičkog aparata. Ta nesavršenost je opet povezana sa diferenciranjem u Ono i Ja, to će reći, sa uticajem sredine. Stvarnost prisiljava Ja da zauzme odbrambeni stav prema izvesnim porivima, da ih smatra opasnostima. No pošto je samo Ja prisno povezano sa Onim, i iz njega izvedeno, rešenje ovog sukoba

sredine i Onog dovodi do svih onih tegoba koje nazivamo neurozom.[62]

Ovome nema mnogo da se doda. Čini se da je drugi, ili filogenetski, činilac samo poseban slučaj prvog, odlaganja sazrevanja. Pošto Frojd objašnjava diferenciranje na Ja i Ono usporavanjem razvoja, to se svodi na shvatanje da neuroza, ali i ljudska priroda uopšte (tj. kultura), proizlazi iz usporavanja razvoja. U *Zagonetki sfinge* razmatrao sam ljudsku evoluciju sa stanovišta seksualnosti kao opasnosti, dok ću u jednom drugom kontekstu razmotriti posledice produžavanja unutarmaterične situacije u fantaziji i večnu želju ljudskih bića za ljubavlju.

Pošto je meni strukturalna i suštinska identičnost neuroze i civilizacije bila tako očigledna, prilično me je iznenadilo kad sam primetio da se izvesni psihoanalitičari u ovom pitanju ne slažu sa mnom.[63] Zato sam smatrao za potrebno da jasno izložim svoj stav, da ga, ukoliko je potrebno, revidiram i da svojim psihoanalitičkim kritičarima pružim priliku da kritikuju pojedinosti mog shvatanja.

Utvrdili smo da su analogije između primitivnih ljudi i neurotičnih ličnosti, koje je prvi izložio Frojd u *Totemu i tabuu*, zapravo bile analogije povučene između institucija primitivnog čovečanstva s jedne strane, i „individualnih institucija" neurotičnih ličnosti — s druge. Zatim sam pokušao da pokažem kako su sva primitivna društva predvodili vračevi, drugim rečima — neurotične ličnosti. I, konačno, vidimo da prema mišljenjima psihoanalitičara, sociologa i biologa bar neke od specifično ljudskih odlika nastaju zbog usporenog razvoja.

Još od prvih pokušaja da se psihoanaliza primeni na kulturne pojave prećutno se podrazumevala strukturalna sličnost kulture i

---

[62] *Ibid.*, str. 425—427 (nemačko izdanje, str. 109—111).

[63] V. Nj. V. princ Petar od Grčke: „Psychoanalysis and Anthropology", *Man*, XXXVI, 1936, str. 181.

neuroze, ili „oblikovanja psihičkog sistema". Nijedan psihoanalitičar se ne bi suprotstavio Frojdovom slavnom trostrukom poređenju paranoje sa filosofijom, prisilne neuroze sa religijom (ritualom) i histerije sa umetnošću. Poredeći tri najvažnija vida kulture sa tri tipa neuroze, Frojd je prećutno uporedio samu kulturu sa neurozom uopšte. Sem toga, ako razmotrimo celokupnu literaturu o „primenjenoj analizi", u svakom slučaju vidimo da se kulturni element neke vrste objašnjava na temelju istih onih mehanizama na kojima se zasnivaju različite vrste neuroze.

3. ODRASTANJE U DRUŠTVU (NORMAMBIJEVO OSTRVO)

Kritičkog čitaoca naše izlaganje po svoj prilici nije ni izdaleka ubedilo. Najubedljivija zamerka koja bi mogla pasti na um mome protivniku bila bi da kaže kako je možda moguće objasniti fantazije ljudskih bića kao utemeljene na situaciji ranog detinjstva, ali da čovek takođe živi u stvarnoj sredini i prilagođava joj se. Odrasli ljudi u svim društvima jamačno rade i druge stvari sem što izvode totemske ceremonije i pridržavaju se zbirke čudnih tabua? Oni nekako moraju da žive.

To pokreće pitanje odrastanja. Rastojanje između psihološkog objašnjenja civilizacije i psihologije odrastanja nije veliko.

„Obratimo li pažnju", veli Frojd, „na veze između procesa kulture čovečanstva i procesa razvoja ili odgoja pojedinca, bez mnogo kolebanja ćemo prihvatiti da su oba procesa slična, ukoliko se ne radi o istom procesu, ali na različitim objektima."[64]

Šta se zbiva na Normambijevom ostrvu od ranog detinjstva do zrelog doba? Dečak je neobuzdano, pohlepno stvorenjce, ali će kad odraste biti *esa-esa, toni-butu*. Prva reč znači: bogat čovek ili poglavica, ali je njeno etimološko značanje: „slava-

[64] S. Frojd: *Nelagodnost u kulturi*, navedeno izdanje, str. 351.

-slava" ili „ime-ime". Druga reč znači: „vlasnik slave". *Esa-esa* je osoba koja izdašno poklanja, ne misleći na to šta će dobiti zauzvrat. Kad me je moj imenjak Doketa hvalio kao pravog *esa-esu*, objasnio je da sam *esa-esa* ne zbog količine pirinča ili konzervisane hrane koju imam u svome skladištu, već zato što bez razloga izdašno pokanjam (*beso-beso*)[65] muškarcima, ženama i deci podjednako. Drugo karakteristično svojstvo *esa-ese* jeste čudan spoj hvalisanja i skromnosti. *Esa-esa* funkcioniše prvenstveno na *sagariju*, a *sagari* je ceremonijalna podela hrane. Glavna odlika gozbe jeste *ona raga* (hvalisanje) ili *ona gagasa* (ponosit govor).[66] Obredne pesme povezane s tim *ona raga* neposredno su hvalisanje, dok su *ona raga*, s pravom tako nazvani, prekori koji se ponavljaju u obliku hvalisanja. Na primer, na *sagariju* u Kvarakvarasiji, podiže se ceremonijalna kula (*siwaha*) uz sledeću obrednu pesmu:

O rajska ptico s rta Gvamo-gvamo! Moja slava se uzdiže!
Moje ime se uznosi u nebo! Moja slava se vinula pravo u visinu!
Ja sam sa svojim rođacima po ženi! [67]
Naše senke hode obalom, i tako dalje.[68]

Onda je Tau Sibveraudž, jedan od srodnika Džarakenijeve žene (osoba u čiju je čast gozba priređena) rekao: „Sad smo došli do kraja sa svadbenim darovima za Džarakenijevu ženu, više ih neće biti, ali mi još nisu otplatili!"

To je takođe *ona raga* ili hvalisanje. Mi smo vam dali darove, ali šta je sa uzdarjem. Na to je Gabebe odgovorio u ime druge strane:

---

[65] Ne očekujući uzdarje.

[66] V. G. Róheim: „Tauhau and the Mwadare", *International Journal of Psycho-Analysis*, XIII, str. 135.

[67] Oni su doneli svoje jamove, a pomažući da ih naslažu u gomilu do neba, oni uvećavaju njegovu slavu.

[68] Tj. zdravi smo, krećemo se.

> Otplatiću ako sledeće godine budem imao dobru žetvu! Ne bojim se! Ako ti zasadiš dugački jam, ja ću zasaditi dugački jam; ako ti zasadiš okrugli jam i ja ću ga zasaditi.

U jednom prethodnom radu opisao sam drugi tip *ona raga*. Prekori druge strane ponavljaju se u vidu hvalisanja. Prekori se uvek odnose na darove koje nisu primili, i sad, pošto su darovi dati, osećanje krivice zbog otezanja sa darivanjem pretvara se u izvor ponosa.[69] Evo šta veli Nedžavesi, kao predstavnik naroda Gagadžovane, kad je kula dovršena:

> Kažete da smo mi obična deca i da među nama nema nijednog jedinog *esa-ese*! Prebacujete nam što smo otezali da damo *mvadare* za vaše kćeri! Pogledajte sve ove krasne stvari što smo ih skupili — za nas su samo kao izmet što ostaje u čmaru deteta kad se obriše posle nužde![70]

Ove reči se mogu tumačiti u dva suprotna smisla i tako ih valja tumačiti. Onako kako su gore navedene one su smešno hvalisanje, no u drugom smislu označavaju skromnost, ali skromnost koju činjenice pobijaju. Jeste, mi smo mala deca, pa čak ne umemo ni da se obrišemo nakon obavljanja nužde.

Ista „hvalisava skromnost“ odražava se u njihovim molitvama bogu neba Jaboadžneu. Kad zarobe ili ubiju čoveka u ratu, oni dovikuju Jaboadžneu:

> *Siđi, odnesi ove bezvredne kukavice!*
> *Odnesi ih na nebo i pošalji nam bolje ratnike!*
> *Ubili smo ovoga i još ćemo mnoge ubiti!*

Ako se protumači na jedan način, ovo je prava molitva. Pukim smrtnicima pristoji da budu skromni, da se u trenutku pobede unižavaju pred božanstvom.

---

[69] V. G. Róheim, *l. c.*, *International Journal of Psycho-Analysis*, XIII, str. 133, 135.

[70] G. Róheim, *l. c.*, str. 138.

Međutim, ova „molitva Jaboadžneu" izvikuje se kao *ona raga*, uvek u trenutku uspeha, kad ubiju čoveka, divljeg vepra, kornjaču, ili kad porinu novi kanu, i tako dalje. Način na koji se izgovara, pobedonosnim izvikivanjem, čini da više zvuči kao razmetljivo hvalisanje: čak i ovo nije ništa, čak i pobednici su kukavice, mi želimo nešto bolje od ovoga.

Drugi primer „hvalisave skromnosti" dogodio se na jednoj od uvodnih svetkovina za Savaitodžin *sagari* u Boasitorobi. On mi je pokazao model male kuće, čiji je naziv *duguma*, koji upotrebljavaju pri gozbama. „Ja sam samo malo dete (*gwama gidarina*)", rekao je, „zato je ova kuća velika. Da se radi o odista velikom poglavici kuća bi bila vrlo, vrlo mala (*gida-gidarina*)".

Savaitodža je pripremao gozbu, izložio se svim mukama i rizicima koji su s takvom gozbom povezani, kako bi pokazao da nije puko dete, već pravi *esa-esa*. Međutim, on istovremeno tvrdi da je samo mali dečak. Što veći poglavica, utoliko je *duguma* manja, većma nalik na igračku. Dodao bih: jedino veoma veliki poglavica može sebi da dopusti vrhunsko hvalisanje da je malo dete. Sad ću pokušati da objasnim ovo tumačenje. *Esa-esa* je bogat čovek. Činjenica da je bogat dokazuje da je pun magije jer jam raste zahvaljujući jam-magiji i čovek koji ima mnogo jama ove duguje svojoj umešnosti u toj vrsti magije. Sem toga, ako preživi neprijateljstvo izazvano njegovim bogatstvom, nepovoljnu magiju što je na nj usmerena, on mora biti veliki čarobnjak.

Jedna tipična odlika života deteta iz plemena Duau jeste seljenje od rođaka do rođaka. Ovaj proces započinje sa odbijanjem od sise: kad dete ima oko godinu dana šalju ga jednoj od njegovih baba. Nakon nekoliko meseci dete se vraća roditeljima. Tipično je da dečak ide kod ujaka gde uči magije svih vrsta. Međutim, u stvarnosti on može ići kod nekoliko ujaka ili starije braće ili rođaka. Odlazi rođaku koji ga voli i voljan je da mu da

„magiju". I dete ima da kaže svoju reč. Jedna starica mi je ispričala kako ju je majka tukla, jer je kao devojčica bila odbila da ode i živi sa babom. Razlog zbog kojeg je trebalo da ode i živi s babom bila je *kobwara* (bašta) — magija koju je tamo valjalo da nauči. Tako dete ide od jednog roditeljskog para do drugog i gde god dođe — uči magiju. Tačno je da je ujak najupadljiviji među ovim zamenama za oca, ali nije jedini. Dečak prolazi kroz tri glavne „edipovske situacije". Prva je prirodna: otac je ambivalentan protivnik, a majka je meta dečakovih želja. Druga je njegovo „zvanično" odrastanje uz ujaka i ujnu *in loco parentis*. U međuvremenu, sestra često zamenjuje majku, a brat ili rođak može biti protivnik-prijatelj. Konačno sebi nalazi ženu. Sad mora da „poštuje" svog šuraka koji zauzima mesto (a) oca i (b) ujaka. Uz nove veze održavaju se i stare. Te vidimo da je jedan od mehanizama odrastanja — premeštanje ili obrazovanje nizova. Rezultat ovih premeštanja jeste da se prvobitna endopsihička napetost *razblažuje* i u kompleks se uvodi sve veća količina *stvarnosti*. Nijedan ujak, rođak ili šurak ne može da dostigne značaj oca, a nijedna žena ne može da zameni majku iz razdoblja ranog detinjstva. Međutim, dok su sukob sa ocem i želja za majkom nesvesni, sa fantastičnim ekvivalentima u svesti, ljubavni odnos sa suprugom je stvaran, a razmena sa šurakom predstavlja osnovu niza društvenih propisa.

Druga promena do koje dolazi u prelazu iz infantilne u situaciju odraslog jeste prelaz sa pasivnog na aktivni objekt ljubavi.[71] *Esa-esa* je čovek koji ljudima stalno daje hranu i darove, on je „idealna majka". S druge strane, dete je *gevana arena* — „stablo traženja", ono stalno progoni ljude svojim zahtevima i željama.

---

71 Za pasivnost, aktivnost i identifikaciju s majkom v. R. Mack Brunswick: „The Preoedipal Phase of the Libido Development", *The Psychoanalytic Quarterly*, IX, str. 248.

Međutim, liberalni stav odrasle osobe puka je fikcija. Darovi se uvek daju kao uzdarje za ono što su primili u prošlosti i s namerom da se u budućnosti izmame nova uzdarja. Najveću uvredu predstavlja nazvati *esa-esu*, onog koji daje, *ose* (škrtim), a oni su upravo takvi, uvek im je stalo da primaju poklone. Dobro sam poznavao najveće *esa-ese* ostrva i nema sumnje da je njihov stvarni karakter bio dijametralno suprotan karakternoj crti koju su označavali u svojoj društvenoj funkciji. Jednom sam odlučio da iznenadim starog Kauanamoa time što ću mu dati poklon koji neće ostaviti mogućnost da išta traži. Te sam, kad sam otišao u Samarai, nakupovao sve artikle evropske civilizacije koje je Kauanamo ikad video ili poželeo: duvan, nož, kaiš, majicu, i tako dalje. Darovi su primljeni ravnodušno i s malo znakova zadovoljstva. Međutim, sledećeg jutra je gunđao da mu nismo doneli sapun. Trebalo mu je vremena da smisli šta bi zatražio. On je preturao po svačijim korpama, pa je tražio betel čak i od mladih devojaka ili od dečaka. Niko se nije usuđivao da odbije čarobnjaka takvog ugleda. Ali su ga zvali odvratnim i *gewana* (onaj koji gnjavi, stalno nešto traži) starcem. S druge strane, on je to isto zamerao ljudima iz Sipupua.[72] „Oni su suviše *gewana*", govorio mi je, „stalno traže ovo ili ono! Kad vi odete, više nikad neću doći u ovo mesto."

Slučaj s Ramoramom pokazuje kakvi su u stvari. Ja sam voleo da za doručak jedem jaja ćurke iz šikare i on se ponudio da donese nekoliko jaja u zamenu za izvesnu količinu duvana. To izgleda kao obična trampa ili kupoprodaja. Doneo je jaja, primio uzdarje i nakon toga stalno je nešto tražio. „Nećete da mi ovo date?" rekao bi, „zašto sam vam onda doneo jaja!" Ta jaja su stalno potrzana kao moj dug i što god da sam mu dao on je i dalje bio onaj koji ima pravo da traži stvari jer je doneo jaja. Ako je odrastao čovek onaj koji daje, a dete ono koje stvari prima, mogli bismo reći da u Duau selu ne postoje odrasli, već samo

[72] Selo u kojem sam živeo; Kauanamo je bio poglavica Majava.

deca, koju su okolnosti naterale da oponašaju odrasle u situaciji roditelj-dete, jer je to jedini način na koji mogu da zadovolje svoju želju da ostanu deca. *A* daje *B* zato što želi da dobije stvari od *B* i *vice versa*. Pasivni objekt ljubavi[73] latentan je u svakom ispoljavanju aktivnog objekta ljubavi; mi volimo one koji nas vole, tj. volimo zato što čeznemo za ljubavlju. I deca i vrlo stari ljudi su *gewana*, tj. cilj odrastanja jeste vaspostavljanje infantilne situacije sa njenom svemoći. Trijumfalni priređivač gozbe je malo dete koje je proizvelo izmet (darove); poglavica, odrastao čovek je, zapravo, dete, a njegova skromnost jedva da prikriva nenarušeni narcisizam deteta (hvalisanje). Što je poglavica veći, to više liči na Njegovo veličanstvo odojče, tj. utoliko je manja njegova *duguma*-kuća.

U društvu Manua, kako ga opisuje Margaret Mid (Margaret Mead), vidimo isti proces.

> Kod Manua dete je gospodar svemira, nedisciplinovano, nesputano ma kakvim poštovanjem prema starijima, slobodno, ako se izuzme tanka nit stida što se provlači kroz njegov svakodnevni život. Nisu položeni temelji nikakvih drugih navika samokontrole ili samopožrtvovanja. To je tipična psihologija razmaženog deteta. Deca Manua zahtevaju, nikad ne daju.[74]
>
> Kao što se u detinjstvu dete drži oca, zavisi od očeve ljubavi i staranja u jednostranom odnosu koji uvek naglašava pravo deteta da prima ljubav, a nikad očevo pravo na detinju odanost, isto je sa duhovima. Manui ne vole svoje duhove-zaštitnike, koji, na kraju krajeva, samo vrše svoju dužnost starajući se o njima. Neki od njih predviđaju vreme kada će, sa uvođenjem hrišćanstva, duhovi biti zauvek prognani, a lobanje bačene u more. Međutim, oni na to gledaju s obesnom radošću

[73] V. S. Ferenczi: *Versuch einer Genitaltheorie*, 1924, str. 29.
[74] M. Mead: *Growing Up in New Guinea*, 1930, str. 50.

> nevaljale dece koja smeraju da zbace svoje roditelje, tek s prolaznim žaljenjem i sa jakim osećanjem olakšanja.[75]
>
> Onda njegova mladalačka arogancija biva slomljena i on, dejstvom složene mreže ekonomskih transakcija, postaje zavisan. Tako da se, dok nezavisnost njegove mladosti čili pred stidom zbog siromaštva, velikodušne navike mladosti potiskuju da bi jednog dana mogao da se ponovo dokopa nezavisnosti. Konačno, kad starci (ili bar jedan od njih) izađu iz opskurnosti, opet se odvažuju da se prepuste nasilnosti detinjstva, trupkaju od besa i vrište na svoje dužnike i kad god im se neko usprotivi daju maha neobuzdanom histeričnom besu.[76]

Zato se čini da rastemo samo da bismo ostali deca. Ljudsko društvo liči na skupinu autora koje zapravo mnogo ne zanima šta onaj drugi ima da kaže. No oni ipak posećuju predavanja koja drugi drže u nadi da će imati publiku kad na njih dođe red da kažu svoju reč.

Kako dolazi do ove promene? *Esa-esa* je slavan čovek, *toni-butu* ili vlasnik slave. Milovanja i pohvale koje je dobijao od roditelja pretvaraju se u pohvale saplemenika. Davanje sitnih darova bračnom srodniku zove se *kamwamwa* (milovanje). Neposredna posledica ovog postupka jeste obilno uzdarje koje donosi slavu (*wasagu, haregu, butugu*)[77] davaocu i materijalna dobra primaocu, stanje koje se potom, prilikom narednog susreta, obrće. Otac se zove *to sapwara* = „onaj koji miluje" (eufemistički, kad umre), jer mazi i miluje dete. Ista stvar se ponavlja na drugoj ravni u odnosu deteta prema ujaku, jer tu dobija „magiju" za ljubav (*oboboma*). Slava i pohvala su socijalizovani ekvivalenti ljubavi. Bili smo na Fergusonovom ostrvu kada je

---

75 M. Mead, *l. c.*, str. 117.

76 M. Mead, *l. c.*, str. 208, 209.

77 *Butugu* je „moja slava", *wasagu*, *haregu* znači „moja slava", „moj glas".

Vajgila polazio u svoj *patara* (*kula*-pohod) na Trobrijanska ostrva. Svi su smatrali da će mu to biti kraj. On možda zna mnoge *gau* (zaštitne vradžbine), ali će uzalud pevati bajalice. To će biti sasvim uzaludno u sukobu sa ujedinjenim naporima svih veštica. Kaudžaporu je umro dve nedelje nakon svog slavnog pohoda (koji je opisao Malinovski). To mi nije bilo jasno te sam ih upitao: ako je njegova sudbina bila tako izvesna, zašto je preduzeo to putovanje? Odgovorili su: „*Kana hesana manuna*" (zarad svog imena).

Opasnosti što prete čoveku koji preduzima *kune* vrlo su zamašne. To su veštice, koje se nazivaju i „naše majke". Iscrpno proučavanje magije povezane sa *kune* pokazuje prisustvo dve skupine vradžbina. Jedna skupina je zaštitna i svrha joj je da „Argonaute" zaštiti od njihovih arhi-neprijateljica, veštica. Druga je neka vrsta *captatio benevolentiae* da bi se obezbedili naklonost, ljubav i prijateljstvo nepoznatog muškarca i njegove žene, partnera u trampi na stranoj obali. Daću po jedan tipičan primer za svaku vrstu.

GAU (ZAŠTITNA VRADŽBINA)

O grano kajaru-*drveta*!
O grano bujeta-*drveta*!
Grano mwadawa-*drveta*!
Šiljat vrh pod nebom,
otpade, ispustivši
mene, moju majku,
njena usta, ispustivši
mene, moju sestru,
njena usta, ispustivši
veštice, njihova usta, pao je, ispustio
ajkule, njihova usta, pao je, ispustio.

Drveće pomenuto u prvim stihovima nalik je na jelu s igličastim listovima. Kad veštice započinju svoj let pod nebesima, one kreću na jednom od tih igličastih listova i ukazuju se

smrtnicima u vidu zvezde-repatice. Ako jedan učesnik pohoda ispadne iz kanua, dolaze ove plamene veštice i seku usta davljenika. Ali one mogu da učine ovo ili da pošalju svoje predstavnike, ajkule, da požderu ljude, jedino ukoliko za to dobiju dozvolu od čovekove majke i sestre. *Jabom sinagu, jabom nuugu* (mene moju majku, mene moju sestru) su stoga ključne reči za zaštitnu funkciju vradžbine. Bezbednost počiva u poistovećavanju sa „dobrom majkom" protiv veštice ili „zle majke". Istovremeno, ova vradžbina pokazuje teškoće sazrevanja. Majka im je govorila: „Ne udaljavajte se, nemojte lutati obalom ili šikarom". Malo dete želi da se drži majke i da je „pojede", inkorporiše. Prijateljevanje s ma kim drugim, nalaženje drugih interesovanja u životu, a majčinog stanovišta znači izneveravanje te je *talio*-kazna oralna (bivaju pojedeni).

Sledeća bajalica je *kajowa* — ljubavna vradžbina, ali i, uopštenije, vradžbina čija je svrha da obezbedi dobronamernost drugih ljudi. Pevaju je na mestu gde živi *kune*-partner, dok izvlače kanu na obalu.

> *Gde je breg, moj breg!*
> Siloga[78] *ravnica, moja ravnica!*
> *Gurajući slave radi, guram za slavu,*
> *Guram dok se ne zanjiše*[79], *gurao sam, sad se njiše,*
> *Njihov duh trči, njihov duh čuva*
> *Prestižeš ga, s mojim imenom, daješ mi, s mojom slavom,*
> *Njihov* bagi, *koji bi rado zadržali!*
> *Njihov* bagi, *veoma tražen,*
> *Meni daješ, s mojom slavom,*
> *Bacaš ga s mojom slavom*
> *Moj čovek i njegova žena*
> *Hitro donose kuvanu hranu*
> *Skupljam kuvanu hranu, poklon koji su doneli plivači!*

[78] Mitsko mesto nastanka svih *bagija* (*bagi*=niska školjki).

[79] Oni motkom guraju čamac. Dok pevaju ovaj stih svi naglo ustanu i čamac se od toga zanjiše.

Gostoljubiv doček podrazumeva da domaćini isplivaju u susret kanuu, noseći kuvanu hranu za goste. *Igu tai mamwanena* (moj čovek i njegova žena) su partner u trampi i njegova žena čijeg *bagija* pokušava da se domogne. Ako je *kajowa* uspešan, bračni par će ga voleti, daće mu ono što želi i nahraniće ga. Uglavnom, oni će se ponašati kao „dobre majke". Tehnički izraz za partnera u trampi jeste *gu magi*, tj. *igu magi* — „moj betel". Žvakanje betela je glavna adikcija ovog kulturnog područja. Oni napuštaju majke svog ranog detinjstva da bi našli nove, koje takođe mogu da „pojedu", tj. vole. Što je veći broj „majki" čiju ljubav uspeju da zadobiju, to su veći njihovi „slava" i „ugled", a to predstavlja socijalizovan vid detinje sreće. A što su veći njihova slava i „ime", utoliko imaju više pravo da sebe smatraju odraslima.

U radu objavljenom pre nekoliko godina, Herman (Hermann) iznosi u sažetom vidu svoja istraživanja o grabljenju i traženju kao delimičnim porivima libidinoznog smera. Srazmerno prevremeno odvajanje odojčeta od majke (tj. usporavanje razvoja) objašnjava značaj refleksa grabljenja.[80] Suprotni poriv „traganja" čija je svrha „udaljavanje od majke" razvija se kao posledica niza osujećenja te je, u konačnoj analizi, isto što i refleks „grabljenja".[81]

Jedna moja pacijentkinja, čija je majka umrla dok je ova bila u prvoj godini života, uvek je započinjala seansu opaskom da je dolaženje na analizu traćenje vremena, a završavala je ogorčeno se buneći zbog okončavanja seanse. Kao dete, ona je pokrete svih odraslih uvek posmatrala sa osećanjem strahopoštovanja, jer se uvek bojala da će joj reći da izađe iz sobe. Njena mladost se sastojala od nedragovoljnog seljakanja; nikad nije znala kad će je poslati da živi s drugom tetkom ili

[80] I. Hermann: „Sich Anklammern Auf-Suche Gehn", *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, XXII, str. 351.

[81] I. Hermann, *l. c.*, str. 358.

s drugom sestrom. Sada je veoma nervozna. Ima malo dete koje redovno mora da umiruje i to je veza koju nikako ne može da raskine. Takođe ima rođake koji s njom stanuju: to je još jedna nepodnošljiva veza. Pošto nikad nije imala pravu majku za kojom bi mogla da „posegne" (metaforično), njoj je nepodnošljivo da se drugi grčevito drže za nju (kao majku ili domaćicu). Završetak seanse znači da sam ja raskinuo jednu vezu, dobro tumačenje se prima kao približavanje, grabljenje.

No, kao što pokazuje Herman, postoji suštinska razlika između usmerenosti na „povratak majci" i na „udaljavanje od majke". Potonje je ponavljanje prvog uz izvesnu primesu obustavljanja libida prema objektu koje često prekidaju narcisistička stanja opijenosti.[82] Jedno je seljenje koje se periodično ponavlja; ponekad dovodi do stvarne seobe, raskidanja starih porodičnih veza i zasnivanja nove porodice. U vezi s Hermanovim shvatanjem da su strah od odvajanja i mazohizam povezani sa porivom „traganja", važno je primetiti da se lutalica, s jedne strane, boji da ga ne pojedu veštice i da je mazohistička fantazija o Zemlji žena deo mita o prvoj *kune*. Narcisistički činilac je sasvim jasan u pesmama (ugled, slava), dok je jedina adikcija tih ljudi betel (*magi*) koji žvaću sa jedinim prijateljom, koga takođe nazivaju „moj *magi*". Međutim, zaista odrasla osoba u ovom društvu nije samo lutalica,[83] ona je ujedno heroj *kune* koji odlazi i vraća se, koji može da objedini traganje i grabljenje, pokretne i trajne odnose sa objektima.

Sad ću pokušati da postignem izvestan uvid u psihologiju odrastanja, služeći se kliničkom građom. Videli smo da je, prema jednoglasnom mišljenju psihoanalitičara, neuroza jedan specifičan vid produženog detinjstva, dok je cilj lečenja da pospeši sazrevanje. U našem vlastitom društvu možemo zapaziti

[82] I. Hermann, *l. c.*, str. 362.

[83] Odin, Sveotac, jeste lutalica; R. M. Meyer: *Altgermanische Religionsgeschichte*, 1910, str. 249.

delovanje istih psiholoških mehanizama u psihološkim aspektima sazrevanja.

Pacijent A: Trideset godina, advokat, oženjen, pati od prisilne neuroze.

> *San*: *Sa svojom ženom lutam Španijom, umorili smo se od pešačenja. Srećemo jednog siromaha, koji je, međutim, inteligentna osoba, neka vrsta sekretara ili pisara. On je u prijateljskim odnosima sa svojim poslodavcem, knezom, vlasnikom velikog poseda. On kaže knezu da nas svojim automobilom odveze u naše odredište i mi uspešno okončavamo putovanje.*

Knez je čovek koji sanja u liku Njegovog veličanstva odojčeta. Siromašni pisar — isto. On je uvek rad smatrao uniženjem, strašnom sudbinom odraslih. Pešačenje je snošaj, automobil označava isto, ali je stav popravljen. Pacijent treba da postane otac i njegovi odnosi sa suprugom se popravljaju. Španija je u vezi sa ratom između dve strane i sa agresivnim (prisilnim) elementom u pacijentovom bračnom životu. Pisar i knez su u prijateljskim odnosima; prinuda rada postaje podnošljiva zahvaljujući fantazijama o svemoći, prenetim iz infantilne situacije u situaciju odraslog.

Pacijent B: Mešavina opsesivnih i drugih usmerenja sa jednim posebnim oblikom prisilne onanije. Dvadeset osam godina, učitelj.

> *San*: *Vraćam se u školu u Austriji. Tamo je moja majka i ona mi kaže da moram da se sakrijem, jer će me nova deca, koja su zauzela moje mesto, izbaciti. Onda nastaje neka vrsta lutanja kroz „neutralan", nezanimljiv kraj. Konačno stižem u krčmu gde se vino može kupiti za šest para. U poslednjem delu sna vidim bregovit predeo, visove i nizine, doline.*

Lutanje dosadnim krajem predstavlja rad, a krčma je svakodnevni ljubavni život. U svojim ljubavnim vezama pacijent

mrzi da devojci da čak i najsitniji poklon, jer se boji da sebe preda. On je razradio smišljenu teoriju o hrani koju treba da jede, kaloričnoj vrednosti hrane, svome mesečnom prihodu, a posledica je da čak i najmanji poklon devojci povlači potpuno samouništenje. U drugim snovima on sazrevanje predstavlja kao lutanje, penjanje uz breg (majka), mada je hrom (strah od kastracije). Poslednji deo sna obeležava savladane teškoće, kraj putovanja. Naučio je da se odrekne želje da se vrati u rano detinjstvo (prva scena), da podnosi „dosadu" rada, da bez straha daje ženama ljubav — i, na kraju, kakav je rezultat? Nalazi predeo pun bregova, a ovi ga podsećaju na Venerin breg (Mons Veneris). Tanhojzerovo putovanje do Venere: uvek je mislio da je to isto kao kad se u vreme odmora vraćao kući, majci. Nalaženje objekta znači nalaženje izgubljenog objekta, „traganje" koje nas odvodi od majke samo je novo izdanje grabljenja koje nas vraća majci.

Pacijent C: Trideset osam godina, oženjen, službenik, analiza karaktera, kompleks manje vrednosti.[84]

> *San: Guram čamac po zamrznutoj zemlji ili po železničkoj pruzi. Pešice obilazimo Austriju. Prisutne su i neke od mojih koleginica. Slabo odmičemo; pre no što padne noć moramo stići do gradića. Čamac se odjednom pretvara u bure i ja ga stavljam na kolica. Sad sam srećan; brzo odmičem.*

Guranje čamca (penis) po zamrznutoj zemlji odnosi se na teškoće sa uvlačenjem polnog organa i na njegove razne ljubavne veze. Bure je trudna žena, njegova supruga. Postaće otac pre no što padne noć (odnosi se na starost njegove žene). Bure ga podseća na jedan prizor u krčmi njegovog oca: njegova sestra je podigla bure. Pokušala je da ga navede na polni odnos, ali se on stideo. San označava ispunjenje infantilnih fantazija. On je taj, a ne neko drugi, koji će opštiti sa majkom (šine ga

[84] Sva navedena građa potiče iz rada u Budimpešti.

podsećaju na njene noge). Sa stanovišta libida, odrastanje se sastoji u nalaženju puta natrag majci. Život odojčeta se sastoji od niza osujećenja koja počinju sa rođenjem. Odojče mora da podnosi gubitak unutarmateričné sreće; uči šta znači želeti nešto i to ne dobiti. Kadro je da podnese napetost. Međutim, na toj tački put se račva. Jedan put određuju zamenski objekti koje odojče nalazi na vlastitom telu. Drugi put je ekstrovertan, zamene nalazi u svojoj sredini: grabljenje se pretvara u traganje. Umesto da sisa palac kad više ne može da se drži za majčinu bradavicu, budući *esa-esa* iz plemena Duau ili Dobu traži nove veze, trudi se da ceo život provede tako što izmamljuje poklone od drugih i što ih drugi od njega izmamljuju. Uzgred rečeno, ova psihička usmerenost postaje osnova jedne ekonomske delatnosti. Jer da bi primao *bagi* ili *mwari* (niske školjke i narukvice od školjki) čovek mora ne samo da izgovara vradžbine, već i da donosi poklone u hrani. Ukoliko želi da donosi poklone u hrani, mora i da obrađuje zemlju. Sećamo se Gabebeovog odgovora prilikom gozbe: „Ne bojim se, ako ti zasadiš jam, i ja ću ga zasaditi", i tako dalje. Primljeni a neuzvraćeni darovi posramljuju vlasnika, te se zato *pwatura* preobražava u *tanoa*, prašuma u baštu, Ono u Ja.

Ovo nas dovodi do sledećeg problema koji je takođe prisno povezan sa psihologijom odrastanja. Kao što smo rekli, civilizacija nije samo niz totemskih obreda, već i način grupnog života. Ako ljudska bića žele da pribave hranu, moraju nešto preduzeti da je dobiju, a ona se opredeljuju da ono što mogu čine u grupama. Ako privremeno zauzmemo zapadno i građansko stanovište to naprosto znači da odrasla osoba ima neko zanimanje. U analizi otkrivamo da uvek postoji razlog zašto je odabrano izvesno zanimanje. Tako je jedan poznati pisac oko svoje treće godine imao običaj da obavlja veliku nuždu u pantalone. Kad god bi se to desilo, majka mu je govorila: „Sram te bilo!" On pamti da se to jednom desilo kad je jurio tamo-amo po dečjoj sobi.

Otišao je u susednu sobu i pozvao majku da vidi šta je uradio. „Ja", rekao je i ponosno joj pokazao izmet. Očito, reči „Sram te bilo" nisu bile naročito agresivno naglašene, a u još ranijem razdoblju njegov izmet je verovatno dočekivan sa zadovoljstvom. Kad bi se pomokrio u postelji, probudio bi se i prvo što bi rekao bilo je: „Očev krevet". Onda bi ga stavili u očev krevet, pored majke, čime je postigao ostvarenje svojih edipovskih maštanja i prvi „honorar" kao autor. Nastavio je da svoje „ja" daje kroz pesme, kojima je njegova majka uvek pridavala veliki značaj, što nije voleo i čega se stideo („Sram te bilo").

Drugi slučaj je slučaj jednog lekara. On je čuo i video primarnu scenu, a kad je upitao šta to otac (takođe lekar) radi, odgovor je glasio: „Operiše". Sa tri godine odlučio je da postane lekar, a u petoj godini je uznemirio i oduševio oca učinivši izvesne sasvim tačne primedbe o nedovoljnoj preciznosti pripremа za sterilizaciju koje je obavljao očev asistent. Mali Arpad, dečak koji je patio od totemizma petla i koga opisuje Ferenci (Ferenczi), potpuno je potisnuo svoju fobiju prema petlovima kad je, kasnije u životu, postao vlasnik živinarske farme.[85]

Ovo razmatranje problema odrastanja nepobitno je jednostavno. U poređenju sa uobičajenim antropološkim razmatranjima tog problema, ono istražuje drugu stranu medalje. Margaret Mid opisuje proces odrastanja u društvu Manua: „Maloj deci je usađen stid od vršenja nužde, od polnih organa. Odrasli su bili zaprepašćeni, bilo im je nezgodno, stideli su se, i dete je na to reagovalo". Kasnije su nakalemljeni drugi društveni tabui. Kad god dete učini ili kaže nešto što ne treba, posmatrači će ispoljiti znake nelagodnosti ili neprijatnosti.[86] U antropološkim publikacijama nalazimo opise onoga što odrasli čine kako bi decu prisilili da se saobraze njihovim idealima. Mi pak pokušavamo da

---

[85] Lično saopštenje dra Ferencija.

[86] M. Mead: *Growing Up in New Guinea*, 1930, str. 205, 206.

pokažemo da se sami ovi ideali zasnivaju na infantilnoj situaciji, na onom osobenom aspektu ljudske prirode *koji je ukorenjen u našem produženom ranom detinjstvu.* Infantilnu situaciju menja ili preokreće proces sazrevanja, koji onda modifikuje nužno prilagođavanje stvarnosti, no ona je uvek prisutna i pribavlja one nevidljive libidinozne veze bez kojih nikakva ljudska grupa ne bi mogla postojati.

U *Totemu i tabuu* Frojd je pokazao blisku analogiju, ne između „divljaka" kao pojedinca i neurotične ličnosti, već između dinamike i strukture primitivnih kultura i individualnih neuroza koje uočavamo u našoj vlastitoj kulturi. U svakom primitivnom plemenu u središtu društva nalazimo vrača, a lako je pokazati da je vrač ili neurotičan ili psihotičan, ili, u najmanju ruku, da se njegova veština zasniva na istim onim mehanizmima na kojima se temelji neka neuroza ili psihoza. Ljudske grupe pokreću njihovi grupni ideali, a ovi se uvek temelje na infantilnoj situaciji. U srednjoj Australiji sam uočio naglašavanje isključivo muškog društva i mogao bih pokazati da je to odbrana podignuta spram opasne libidinozne situacije koju majka stvara u najranijem detinjstvu. I obrnuto, na Normambijevom ostrvu imamo „očinsku traumu" i društvo sa preovlađujućom idejom majčinog klana. U severozapadnoj Americi imamo neku vrstu socijalizovane megalomanije koja se zasniva na prekomernom nadoknađivanju osećanja manje vrednosti, a u konačnoj analizi, verovatno na strahu od kastracije. U drugim slučajevima preovlađujuća ideja jedne kulture može biti neka adikcija, no to je uvek jedna sistemska formacija koja se može objasniti na osnovu infantilne situacije.

U infantilnoj situaciji, to jest, u produžavanju najranijeg detinjstva nalazimo i ključ za specifične aspekte ljudske prirode kojima se ljudski rod razlikuje od drugih životinja. Bali (Bally) izvodi načelo realnosti iz igre. Brifo objašnjava čovekovu prilagodljivost i društvenost na temelju našeg produženog ranog detinjstva, a ovaj pisac je razmatrao ljudsku kulturu kao odbranu

od infantilne libidinozne situacije uslovljene našim produženim ranim detinjstvom (*Zagonetka sfinge*, 1934). S druge strane, Frojd i psihoanalitičari uopšte smatraju neurozu zaustavljanjem rasta, produžetkom infantilne situacije. Ukoliko je zasnovana analogija između kulturnog procesa kod čoveka i psihologije odrastanja moramo biti kadri da nešto naučimo uzučavajući proces odrastanja u primitivnom društvu. Društveni ideal na Normambijevom ostrvu jeste osoba koja izdašno daje, a temeljna struktura ličnosti upravo je suprotna tom društvenom idealu. Odrastajući, mi pasivni objekt ljubavi zamenjujemo aktivnim. Nalazimo zamene za objekte ljubavi iz detinjstva, ali ispod glazure davanja ljubavi uvek zadržavamo želju da ljubav primamo, te su ljubavi i trijumfi zrelog života zapravo „Ponovo zadobijeni raj", ponovno nalaženje infantilne situacije na jednom drugom stupnju.

II

EKONOMSKI ŽIVOT

1. PRIMITIVNA EKONOMIJA

Psihoanalitički metod u antropologiji je često kritikovan zato što ne uzima u obzir ekonomske činioce. Prirodno, niko nije poricao činjenicu da život australijskog domoroca ne zavisi samo od totemskih ceremonija, već još više od kenguro-vog mesa. Razume se, predstavlja zanimljivo polje istraživanja pokazati kako raspodela divljači, jestivih biljki ili obradivog zemljišta utiče na život primitivnog plemena. Ti činioci mogu određivati veličinu grupe, njenu naviku da ima stalno boravište ili da se seli, i neke druge strane društvenog života.[1] Oni u izvesnim slučajevima čak mogu imati veliki značaj za psihologiju grupe. Dr Kardiner (Kardiner) je pokazao kako će, kad se uvede novi vid obrade zemlje, *i time oslabi porodična povezanost*, usle-diti izvesne promene u razvoju ličnosti.[2]

To, naravno, ne znači da psiha kao takva zavisi od ekonomske situacije, jer promena dejstvuje jedino kroz promenu odnosa otac-sin ili neke druge infantilne situacije.

Međutim, bilo kako bilo, smer kojim ja u ovom radu idem jeste suprotan. Ja pokušavam da pokažem značaj fantazije ili emocionalnog života za uobličavanje ekonomske situacije, drugim

---

[1] V. Julian H. Steward: *Basin Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 120, Vašington, 1938.

[2] A. Kardiner: *The Individual and His Society*, 1939, str. 329.

rečima, delatnost sila Onog koje dejstvuju kao sile Ja. Na kraju krajeva, to moramo i očekivati. Ja je onaj deo Onog koji je modifikovala sredina.[3] Ja je jahač, Ono je konj, međutim sila koju Ja koristi za baratanje uzdom pozajmljena je.[4]

Frojd pretpostavlja da je energija u Ja zapravo Eros u deseksualizovanom vidu koji dejstvuje u skladu s načelom zadovoljstva kako bi se izbegla napetost i olakšalo opuštanje.[5] Herman je u više navrata pokazao zavisnost misaonih procesa od nagonskih procesa. Želja za sintezom može se izvesti iz Erosa, usmerenost ka formalizmu u mišljenju — iz Tanatosa.[6] Dvojnost u mišljenju jeste situacija majka-dete.[7] Projekcija se izvodi iz čula mirisa[8], i tako dalje. U jednoj nedavnoj publikaciji isti pisac tumačenjem izvodi lov iz poriva grabljenja, klopke iz igre žmurke kao obrnutog vida grabljenja.[9]

Primitivna ekonomija ili ekonomija uopšte sigurno jeste ono što u psihoanalizi nazivamo delatnošću Ja. Konstrukcije što slede valja dakle shvatiti kao doprinos proučavanju načina na koji usmerenja Onog utiču na te delatnosti Ja i kako ih uobličavaju, ili, tačnije, kako se preobražavaju u te delatnosti Ja. Ne poričem da delatnosti Ja, tj. delatnosti izvedene iz prilagođavanja stvarnosti utiču na kanalisanje i upravljanje tih usmerenja Onog, niti da ekonomska situacija retroaktivno utiče na ispoljavanje poriva Onog, ograničava ih ili preobražava.

---

3 S. Freud: „Das Ich und das Es" (*Gesammelte Schriften* VI), str. 368.

4 *Ibid.*, str. 369.

5 *Ibid.*, str. 389.

6 I. Hermann: „Studien zur Denkpsychologie", *Acta Psychologica*, V, Amsterdam, 1940, str. 34.

7 I. Hermann, *l. c.*, str. 35.

8 I. Hermann, *l. c.*, str. 46.

9 I. Hermann: „Anklammerung, Feuer, Shamgefühl", *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago*, XXVI, 1941, str. 261.

Svrha ovog rada je, međutim, druga. On bi ipak morao da sadrži istraživanje problema Poseda i Novca, ali me je nedostatak prostora naveo da taj problem ostavim za jedan poseban rad.

Ako čitamo opise traganja za hranom u primitivnim plemenima možemo se diviti njihovim postignućima, postupcima koje koriste i dugom spisku vrsta hrane koje uspevaju da nađu na svojim područjima. Na reci Tali (Kvinslend) ljudi kopaju bunare da bi sačuvali vodu. Ili pak u zemlju zabiju koplje, a zatim gužvu suve trave. Vodu isisavaju kroz trsku, a trava dejstvuje kao sito. U zaleđu zaliva princeze Šarlote, na Palmerovoj i Penefaderovoj reci i drugde, ljudi dobijaju vodu iz drveta *Melaleuca.* Stablo ovog drveta obično ima više-manje kružni presek, ali se ovde-onde nailazi na jedno ili više stabala s presekom u obliku romba, zbog poprečnog ispupčenja. Kad se zaseku osnove tih ispupčenja može se dobiti pola litra do litar vode. Rot (W. E. Roth) nam takođe daje dugačak spisak biljki, korenja, semenja, lukovica ili voća koji se jedu uz različita sredstva za uklanjanje neprijatnih ukusa. Ljudi jedu mrave, zolje, larve, crve i gusenice, i, naravno, sve ljuskare i mekušce kojih se domognu. Opis postupaka koji se primenjuju u ribolovu zauzima nekoliko strana.[10] Šulceov (Leonard Schultze) opis Bušmena iz pustinje Kalahari ostavlja isti utisak o dovitljivosti primitivnih ljudi.[11]

Međutim, sva plemena skupljača hrane pribavljaju sredstva za život kao što su to činili naši životinjski preci. Tačno je da su raspon, raznolikost, domišljatost, mnogo veći, ali, ako izuzmemo posedovanje oruđa i vatre,[12] načelo je isto. Čovek jede ono što nalazi u svojoj sredini. Svoju glad može da utoli bez *saradnje* i bez *proizvodnje.*

---

[10] Walter E. Roth: *Food, Its Search, Capture and Preparation,* North Queensland Ethnography Bulletin, 3, Brisbejn, 1901.

[11] L. Schultze: *Aus Namaland und Kalahari,* 1907, str. 650.

[12] Ova dva suštinska aspekta kulture biće razmotrena kasnije.

Svakom proučavaocu antropologije je očigledno da je istorijski sled zbivanja u menjanju društva išao od samostalnosti ka sve većoj saradnji. Ja sam i sam komentarisao činjenicu da je dete u srednjoj Australiji sa deset godina praktično ekonomski samostalno, a Leonard Šulce sa divljenjem i zavišću primećuje da Bušmeni nisu „*Teilmenschen*", kadri da žive jedino pod zaštitom zajednice, već slobodni sinovi pustinje koji se oslanjaju sami na sebe.[13] Komentarišući razlike između primitivne grupe i društva u eri mašina, Heršković (Herskovits) navodi izvestan broj svedočanstava u podršku istog zaključka. „Ako se ostavi postrani svuda prisutna podela rada prema polu, u primitivnim društvima skoro svaka osoba zna sve postupke bitne za vlastiti opstanak i opstanak onih koji od nje zavise".[14]

Prvi oblik u kojem biva razbijena ova apsolutna ekonomska autarhija pojedinca jeste oblik ekonomske saradnje polova. Sada je savršeno očigledno da se muškarac ne može isključivo posvetiti lovu na krupnu divljač ako nema ženu koja mu nalazi jestivo korenje i crve. Međutim, razlog za posedovanje žene nije želja da se posao tako organizuje,[15] već naprosto ljubav, tj. neperiodična seksualna želja i osećanja zasnovana na toj želji. Prvi oblik saradnje u ekonomiji jeste saradnja muža i žene, tj. zasniva se na jednoj seksualnoj situaciji.

---

[13] L. Schultze: *Aus Namaland und Kalahari*, 1907, str. 677.

[14] Melville J. Herskovits: *The Economic Life of Primitive Peoples*, 1940, str. 12.

[15] Tvrđenje Grosea, koji pokušava da dokaže suprotno, kako „Australijac samo dopušta svojim suprugama da ga hrane i da ga služe" (E. Grosse: *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, 1896, str. 15) potpuno je promašeno. Na izbor muškaraca od strane žena (ukoliko se one u tom pogledu išta pitaju) utiče činjenica da je muškarac uspešan u lovu na kengure, dok će muškarci odabrati ženu zbog njene seksualne poželjnosti.

Među životinjama jedino čovek razvija situacije u kojima veština nalaženja sredstava za život suštinski zavisi od drugih pripadnika njegove vrste i jedino čovek razvija metode stvarnog pravljenja, proizvodnje svoje hrane. I upravo te dve odlike ljudskog života nameravamo da ispitamo sa psihoanalitičkog stanovišta.

2. VRAČ KAO PRVO ZANIMANJE

Pored „zanimanja" lovca, ribara i skupljača hrane ili jestivog korenja, prvo zanimanje u ljudskoj evoluciji jeste zanimanje vrača. Temeljna teorija glasi da je bolest prouzrokovana stranom materijom koju je u telo bolesnika „ubacio" drugi vrač ili duh, i koju vrač mora da ukloni sisanjem. Profesor Zeligman (Seligman) piše o ovim „pošiljkama" kod južnih Masima:

> Bolest je prouzrokovana „pošiljkom" koja se projicira iz tela čarobnjaka ili vrača; poseban značaj se pridaje „pošiljci", jer se smatra da ona vodi poseban život nakon smrti pojedinaca u kojima se normalno nalazi. „Pošiljka " se najčešće projicira iz tela žene, a posle njene smrti može da pređe u njenu kćer, ili da sa ženinim duhom ili senkom pređe na drugi svet.
>
> U Gelariji se „pošiljka" naziva *labuni*. *Labuni* postoji u ženi i njime može raspolagati svaka žena koja je rodila . . . Tvrdilo se da je *labuni* postojao, ili nastao, u organu zvanom *ipona* (doslovno: jaje ili jaja), smeštenom u boku. Tvrdilo se da *labuni* zaista napušta telo i kasnije u njega ponovo ulazi kroz čmar. Mada *labuni* liči na senku, on nosi donju suknju koja je kraća od onih što ih nose žene u tom delu zemlje. *Labuni* izaziva bolest pomoću cepke kosti, delića kamena ili korala, čiji je naziv *gidana*, koje ubacuje u telo žrtve. Delić ljudske kosti ili zub izuzetno su moćna *gidana*. Tvrdi se da *labuni* baca *gidanu* na

osobu koju treba povrediti sa razdaljine od oko 60 metara. Vrač potom uklanja *gidanu* masažom i sisanjem.[16]

U severnoj Kaliforniji bolest izaziva nevidljivi, natprirodni predmet, zašiljen s oba kraja i proziran kao led, koji nazivaju „bol". „Bol" poseduje moć da se kreće čak i pošto je izvađen, te kroz vazduh leti do željene žrtve po zapovesti osobe koja ga šalje. Pošto izvadi predmet bolesti ili bol, vrač ga skoro uvek pokazuje. U severozapadnoj Kaliforniji vrač proguta bol i stepen njegove moći zavisi od broja bolova koje čuva u svome telu. Smatralo se da zvečarka u svoju žrtvu uštrcava jedan materijalni živi predmet koji šaman za zvečarke mora da izvadi.[17] Pleme Takelma je smatralo da bolest neposredno izaziva duh bolesti ili „bol". Tvrdilo se da šaman, koga su se uvek bojali i stalno sumnjičili da je odgovoran za svako zlo koje zadesi pojedinca ili seosku zajednicu, kad želi nečiju smrt „izlazi iz svoje kuće sa duhom bolesti" i „njime gađa ljude".[18] Pleme Ahomavi veruje da veličina i snaga „bola" rastu zahvaljujući ubijanju ljudi. Ako šaman ne uhvati „bol" kad mu se vrati pošto je ubio osobu u koju je bio ubačen, on gubi vlast nad njim i „bol" ide i ubija ljude kako mu dođe. To je uzrok epidemija. Jedini način da mu se dođe glave jeste da se ubije šaman kome takav bol pripada, jer smrću šamana umiru i svi njegovi bolovi.[19] Bret (Brett) pominje jedan slučaj iz Gijane gde je zbog predstave o tim materijama u telu koje

[16] C. G. Seligman: *The Melanesians of British New Guinea*, 1910, str. 640—642.

[17] A. L. Kroeber: *The Religion of the Indians of California*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, tom 4, broj 6, 1907, str. 333.

[18] E. Sapir: „Religious Ideas of the Takelma Indians", *Journal of American Folk Lore*, 1907, str. 41.

[19] R. B. Dixon: „Notes on the Achomawi and Atsugewi Indians", *American Anthropologist*, 1908, str. 218.

prouzrokuju bolesti, jedna žena sebi nanela smrtnu ranu brijačem, pokušavajući da iseče zamišljeni uzrok bola.[20]

U pogledu Indijanaca iz okruga Isa-Hapura (Rio Negro, Južna Amerika) kažu nam da se „veliki deo ceremonijalnog vračevog vidanja sastoji od duvanja i disanja nad bolesnikom, kao i od uobičajenog isisavanja otrova, zbog duha, koji se u vidu štapa, kamena, trna, i tome slično, krije u mesu patnika". Starice duvaju na zabranjenu hranu da bi uklonile otrov i tako otklonile zabranu da se hrana jede, ili pak dišu nad boléšljivim detetom kako bi mu popravile zdravlje.[21]

U nekim dijalektima zapadne Australije vrač se naziva *boylya* ili tačnije *boylya-gadak*, tj. vlasnik *boylye.*[22] Ali i sam vrač se zove *boylya. Boylye* neprijateljskih plemena jedu meso zaspalog i time prouzrokuju smrt. One nevidljive putuju kroz vazduh, jedu meso ljudskih bića i ulaze u telo u vidu kristala kvarca.[23] *Boylya* vadi kamen istog imena, isisavajući ga iz bolesnikovog tela. Kristal kvarca se nalazi u trbuhu *boylye* i taj kristal jeste sedište njegove moći. On šalje *boylye* u tela onih za koje želi da se razbole. Kad vrač umre ovaj *ente malefico* prelazi u trbuhe njegovih sinova.[24] Izgleda da osim ljudskog tela ne postoji

---

[20] W. H. Brett: *The Indian Tribes of Guiana*, 1868, str. 366.

[21] T. W. Wiffen: „A Short Account of the Indians of the Issá-Japurá District", *Journal of American Folk Lore*, 1913, str. 59, 60.

[22] G. F. Moore: *Diary of an Early Settler in West Australia* (1830—41), a takođe *A Vocabulary of the Language of the Aborigines*, 1884, str. 13. *Bilyi*=pupak. *Bilyi-gadal*= posednik pupka, *ibid.*, str. 9, V. G. Grey: *A Vocabulary of the Dialects of South Western Australia*, 1841, str. 17, 18, 40. I. Brady: *Descriptive Vocabulary of the Native Language of West Australia*, 1845, str. 16.

[23] G. Grey: *Journals of Two Expeditions to North West and Western Australia*, 1841, II, str. 321—325.

[24] Monsignor D. Rudesindo Salvado: *Memorie storiche dell Australia, particolarmente di Nuova Norcia*, 1851, str. 299, 354, 358.

drugi izvor *boylye*, a jedno od omiljenih mesta iz kojih se dobija jeste čmar.[25]

U srednjoj Australiji predmeti koje *nankara*-ljudi vade iz bolesnikovog tela jesu *nankara*-kamenje *i smrtonosne kosti.* Prirodno, oboje se vadi iz bolesnikovog tela pošto ih je tamo ubacio drugi vrač. Kost ili štap za vračanje se drži kao da je izvađen iz onog dela vračevog tela koji se nalazi iza penisa. Karakterističan način držanja kosti pokazuje da je ova simbolični penis. Žrtva mora da spava. Vrač uzima seme iz svog penisa i izmet iz čmara i bacajući ih u smeru neprijatelja oblikuje oblak iza kojeg se krije. Predmet što se projicira iz vračevog tela u telo žrtve drži se poput penisa i pojavljuje se iza njega, propraćen semenom i izmetom, očigledno predstavlja „analno-sadistički" falus. Što se tiče nevidljivog *nankara*-kamenja njegovo značenje potpuno razjašnjavaju Pukuti-varini snovi.

> Moja duša je letela na zapad u vidu *wamulua.*[26] Vetar je poneo pero, ono se kotrljalo i iščezlo je u pesku. Onda sam ja (duša) uzleteo do Mlečnog puta gde se nalazi crna planina kuda duše uvek lete. Skotrljaše se dve stene, nalik na oganj, a ja sam leteo na sever. Tamo su u šupljem stablu dva nerođena deteta (*iti-iti*). Bili su blizanci, a njihova majka stajala je kraj stabla.[27] Oboje sam ih ubio svojim penisom. Najpre sam stajao pred njima, kao da ću da bacim svoje mošnice i one postadoše *nankara*-kamenje, a onda sam ih ubio penisom. Ispekao sam ih, koristeći svoje čelo kao ražanj, i večeras ću ih pojesti (tj. u snu).[28]

---

[25] A. Oldfield: „The Aborigines of Australia", *Transactions of the Ethnological Society*, III, str. 235.

[26] Orlovsko paperje korišćeno u ceremonijama. Simbol penisa.

[27] Blizanci u šupljem stablu — u majci. Majka stoji pored drveta. (Simbol je udvostručen.)

[28] V. G. Róheim: *The Riddle of the Sphinx*, 1934, str. 71.

Ovaj san nam daje ključ za zanimanje vrača. Jer Pukutivara pokušava da ubije (i pojede) dvoje dece (asocijacije pokazuju da su to njegova rođena deca) time što narušava osnovni tabu u pogledu snošaja važeć u svim društvima srednje Australije: on svojim penisom prodire u telo trudne žene. Sad ne možemo da ne sagledamo da je delatnost vrača ravna infantilnoj fantaziji o uništenju tela (Melanija Klajn), a svesni cilj je život umesto smrti, vaspostavljanje umesto uništenja. Jer šta je nesvesno značenje materija koje vrač isisava ili trljanjem istiskuje iz bolesnikovog tela? Na Novoj Gvineji samo žene koje su rađale mogu da projiciraju *labuni*, a *labuni* se u telo vraća kroz čmar — simbol deteta i izmeta. Kalifornijska ideja personifikacije „bolova" ukazuje na temeljni koncept deteta ili penisa (kretanje = erekcija). U zapadnoj Australiji našli smo jasne dokaze za analno značenje kristala kvarca, dok naši podaci o plemenima Luritdža i Pitčentara dokazuju da su projektili penis, mošnice i simboli deteta.

Pukuti-vara, „poluđavo", kako su ga zvali prijatelji, stalno je u snovima jeo decu-demone. Mi znamo da je, pridržavajući se plemenskog običaja, odista ubio troje ili četvoro svoje dece i dao njihovoj majci i braći da ih pojedu. Jednom, priča on, dok je spavao pored vatre, dete-đavo je izašlo iz njegovog lista pa je skakalo po glavama ljudi koji su spavali u logoru. Svakom čoveku je odseklo po jednu mošnicu, kao što je Pukuti-vari odsečena prilikom posvećivanja.[29] Dete-đavo je tako skupilo zalihu *kikigra* ili *nankara*-kamenja koja je smeštena u Pukuti-vari. Taj demon se zove *Tjitjingangarpa* (ludo dete). On mokri po licu gospodara i, kao što je ponosno objasnio Pukuti-vara, uzrok je njegove krasne dugačke brade.[30]

Ludo dete je u Pukuti-vari, on sam je ludo dete čija je agresivnost prvenstveno usmerena na majčino telo, on fantazira

[29] Ovo potonje je činjenica.

[30] G. Róheim: *The Riddle of the Sphinx*, 1934, str. 38.

da otkine očev penis (koncept „spojenih roditelja“ ili „primarna scena“) ili da iščupa decu ili izmet iz majčinog tela. U prvom slučaju on postaje vrač kroz zamišljenu naknadu straha od odmazde povezanu sa idejama o uništenju tela. To je posvećivanje šamana.

> U pećini *iruntarinia*[31] (duh) uklanja sve unutarnje organe i oprema čoveka potpuno novom garniturom. Povrh toga što mladog vrača oprema novom garniturom unutarnjih organa, veruje se da *iruntarinia* smešta u njegovo telo zalihu magijskog *Atnongara*-kamenja koje može da se projicira u telo bolesnika i tako se bori sa zlim uticajima što u ovome dejstvuju. Dokle god to kamenje ostaje u njegovom telu, sposoban je da obavlja posao vrača.[32]

Prema opisu koji je dao jedan vrač iz plemena Varamunga, duhovi su ga rasporili, izvadili su mu celu iznutricu i opremili ga novom. Konačno su u njegovo telo stavili malu zmiju, koja mu je dala moć vrača. Jedan vrač iz plemena Binbinga rekao je Spenseru da ga je duh rasporio po sredini, izvadio celu iznutricu i zamenio je svojom koju je bio stavio u telo smrtnika.[33] Dva sna Pukuti-vare odnose se na njegovo posvećivanje. U jednom, bodlje ježa (*Echidna*) štrče iz zemlje i prodiru u njegovo telo. *Kurunpa* (duh) u obliku jastreba jede mu dušu. Stvarni san za vreme posvećivanja jeste potpuna verzija iste teme.

---

31 Objašnjenje ovog imena koje mi je u Hermansburgu dao stari Mojsije (jedan od Strelovljevih izveštača, poglavica hrišćanskih Aranda): *Erunta-rinja*=oni što pripadaju hladnoći, tj. dvojnici koji žive pod zemljom.

32 B. Spencer i F. I. Gillen: *The Arunta*, 1927, II, str. 392, 393.

33 B. Spencer i F. I. Gillen: *The Northern Tribes of Central Australia*, 1904, str. 484—487.

Duša jednog čoveka pojavila se u vidu jastreba. Imala je krila, ali i ljudski penis. Uhvatila je moju dušu tim penisom i izvukla je za kosu. Moja duša je visila o penisu, a jastreb je leteo sa mnom, prvo na zapad, a onda na istok. Bila je zora i čovek-jastreb je naložio veliku vatru u koju je bacio moju dušu. Moj penis se užario i on je zavrnuo kožicu. Izvadio me je iz vatre i odneo u logor. Tamo su u grupi bili mnogi *nankara*-ljudi (vračevi); bili su to samo skeleti bez mesa. Kosti su im bile kao bodlje ježa. Jastreb me je bacio na te kosti i one mi se zabiše u telo. Otišli smo na zapad i čovek-jastreb me je rasporio. Izvadio je pluća i jetru, a ostavio samo srce. Odleteli smo na zapad gde se nalazilo malo dete-đavo. Ugledao sam dete i podigao ruku da bacim *nankara*-kamenje. Moje mošnice su visile i odletele su poput *nankara*-kamenja. Iz jedne je izašao čovek i stao pored mene. Imao je veoma dugačak penis i njime je ubio dete-đavola. Dao mi je dete i ja sam ga pojeo. Onda su obe duše (tj. dete i osoba s falusom) ušle u moje telo.[34]

U knjizi iz koje navodim ovaj tekst ja sam već protumačio ovaj san na ravni strahovanja za falus, straha od kastracije i primarne scene. Znamo da je ovaj san sanjana verzija stvarnog događaja, jer je Pukuti-vara stvarno izgubio jedan testis prilikom posvećivanja. Sad vidimo da, sa stanovišta fantazija o uništenju tela, testis iščupan iz skrotuma takođe predstavlja zamišljeno dete u telu i, opšte uzev, dragocenu sadržinu tela. I penis kao sredstvo kojim on, kao agresivni otac, prodire u majčino telo, i dete koje bi želeo da iščupa iz majčinog tela — nalaze se u njemu. Dete koje u njemu predstavlja, poput *nankara*-kamenja ili drugih „internalizovanih" predmeta, neku vrstu osiguranja protiv straha od odmazde. „Nije istina da ću biti iskidan na komade zato što sam želeo da iščupam penis, dete (i tako dalje) iz svoje majke; naprotiv, pun sam dragocenih i neuništivih magijskih

[34] G. Róheim: *The Riddle of the Sphinx*, str. 75, 76.

predmeta." Kad bude posvećen, već je prošao kroz ono čega se plašio, tj. da će ga majka pojesti[35] ili da će mu izvaditi utrobu. Verzije u kojima se uklanjanje utrobe predstavlja kao razmena utroba između šamana i natprirodnog bića jasno dokazuju da je fantazija o uklanjanju povezana sa odmazdom. U plemenu Kabi

> kao da je okultna veština nekog čoveka srazmerna njegovoj vitalnosti, a stepen vitalnosti koji poseduje zavisi od broja svetih šljunaka i količine *yurru* (konopca) koje u sebi nosi. Jedna vrsta svetog šljunka zvala se *kundir*, a čovek koji ga je imao u izobilju zvao se *kundir bonggan* (mnogo šljunka) i bio je vidar nižeg reda. *Manngur* je korak dalje. On se trampio sa dugom (*Dhakkan*) i ova mu je dala dugačak konopac u zamenu za izvestan broj šljunaka. Ta transakcija se odigrala dok je crnac spavao dubokim snom. Ležao je na ivici lokve — boravišta duge. Duga bi ga odvukla pod vodu, obavila razmenu i vratila na obalu čoveka koji je sada *manngur manngur*.[36]

Jedan osobeno australijski vid straha od smrti očito se zasniva na fantaziji o uništenju tela.

> U celosti mi je opisan običaj uzimanja sala kod *Wurunjerri Wirrapa* ili vrača. Nazivao se *Burring*, a izvodio se pomoću instrumenta načinjenog od mišića kengurovog repa i kengurove cevanice koja nosi isto ime. Naoružan ovim instrumentom, vrač bi se ušunjao u logor dok je čovek u prvom snu . . . Ako je trenutak bio povoljan, konopac bi se ovlaš obavio oko vrata

---

[35] V. *The Riddle of the Sphinx*, str. 65. Upor. san o posvećivanju Urantukutua, *ibid.*, str. 78, gde demon koji obavlja posvećivanje jede i povraća dete (onog koji sanja).

[36] J. Mathew: *Eaglehawk and Crow*, 1899, str. 143. Kamenje predstavlja i „dobre" i „loše" introjekte. V. J. Mathew: *Two Representative Tribes of Queensland*, 1910, str. 172. Za drugi slučaj razmene (Binbinga) vidi gore.

zaspalog, pa bi se koskom provučenom kroz petlju čvrsto zategao. Drugi *Burring* se potom obavijao oko nogu, pa je žrtva odnošena u šikaru gde bi se rasporila i izvadilo salo. Otvor se magijski zatvarao, a žrtva je ostavljana da se probudi u uverenju da je ružno sanjala. Kad bi se ovako izvađeno salo grejalo vatrom, čovek je umirao kroz dan-dva, inače bi životario još neko vreme.[37]

Sad možemo pokušati da pokažemo kako nastaje poziv vrača, tog jezgra svih primitivnih društava. On se razvija na temelju infantilnih fantazija o uništenju tela, posredstvom niza odbrambenih mehanizama. Prvi obrazac je abreakcija u mašti (moja utroba je već uništena), kojoj sledi oblikovanje reakcije (moja utroba nije nešto pokvarljivo i puno izmeta, već je nepokvarljiva, puna kristala kvarca). Drugi obrazac je projekcija: „Ne pokuša vam ja da prodrem u telo, već strani čarobnjaci koji u ljude ubacuju bolesne materije (penis, izmet, simbole deteta)". Treći obrazac je vaspostavljanje: „Ja ne pokušavam da uništim utrobe drugih ljudi, ja ih lečim". No, istovremeno, prvobitni element fantazije o dragocenoj sadržini tela iščupanoj iz majke vraća se u tehnici vidanja: iz bolesnika se nešto isisava, izvlači, istiskuje trljanjem. Fantazijski elemet „dobre " telesne sadržine ili internalizovanih predmeta takođe se razvija na temelju sklonosti vaspostavljanju. Biti ustreljen školjkama znači biti posvećen u društvu Odžibva „Mide", a školjke simbolišu život.[38] Predmet koji

[37] A. W. Howitt: *The Native Tribes of South East Australia*, 1904. Za dalje podatke o ovim fantazijama i postupcima v. G. Róheim: „Das Selbst", *Imago*, VII, str. 20. G. Róheim: „The Pointing Bone", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, LV, 1925.

[38] W. J. Hoffman: *The Midewiwin of the Ojibwa*, Bureau of American Ethnology, VII, 1891, str. 168, 170, 212. V. P. Radin: „The Winnebago Medicine Dance", *Journal of American Folk Lore* 1911 str. 149—209.

dete pokušava da iščupa iz majčinog tela može biti drugo dete koje je tamo ušlo posredstvom očevog penisa, a strani vrač ili duh može predstavljati oca u primarnoj sceni. Izlečenjem bolesnika vrač poništava polni odnos roditelja, a „ustreljujući" bolesnika on se identifikuje sa ocem u primarnoj sceni. On to može da čini, jer je internalizovao roditelje kao „dobre predmete". Magijska moć Pukuti-vare zasniva se na tri „dobra predmeta" u njegovom telu. To su čarobna kost, kamen i zmija, a svi se oni mogu upotrebiti i za ubijanje i za lečenje. Pukuti-vara je zmiju u sebi nazivao „majkom *nankara*-kamenja". U plemenu Pindupi, zmija u telu vrača ujedno je vračev „otac i mati".[39]

Sad možemo upitati: u čemu je razlika između vrača i drugih pojedinaca u istom društvu? Lovac živi kao zver od svoje snage i veštine u ubijanju životinja — međutim, vrač živi od svojih infantilnih kompleksa. Prvo „zanimanje" se razvilo na osnovu infantilne situacije. Pretpostavljam da su, na primer, svi pripadnici plemena Pitčentara razvili ovaj sistem fantazija o uništenju tela i strahovanja. Neki su infantilniji od drugih, tj. libidinozno punjenje tih sistema fantaziranja veće je no u drugih. Ako ti pojedinci uspeju da nađu zamenu za majčino telo, ne u vlastitom telu, već u drugim ljudima — oni će postati vračevi. Oni sad igraju svoju infantilnu igru, zasnovanu na sistemu fantazija o uništenju tela, sa drugim ljudima koji imaju iste fantazije, samo ne u istoj meri. Oni su u toj igri predvodnici i gromobrani za zajednička strahovanja. Oni se bore sa demonima kako bi drugi mogli da love plen, i šire uzeto, da se bore sa stvarnošću.[40]

---

[39] G. Róheim: *The Riddle of the Sphinx*, 1934, str. 64.

[40] U više navrata sam razmatrao problem vrača. V. Róheim: *A varázserö fogalmának eredete*, 1914, str. 40—68. *Idem*: „Nach dem Tode des Urvaters", *Imago*, IX, 1923, str. 83. *Idem*: *The Riddle of the Sphinx* 1934, str. 57. *Idem*: „The Evolution of Culture", *International Journal of Psycho-Analysis*, XV.

Sad možemo da se oprostimo od našeg prijatelja vrača, koristeći jedan navod Melanije Klajn:

> Stoga pretpostavljam da su formacije reakcija reda, gađenja i čistoće morale nastati iz strahovanja zasnovanih na najranijim opasnim situacijama. Kada se ... pojave odnosi prema objektima, oblikovanje reakcije saučešća postaje izrazitije. Sreća ... objekta postaje dokaz čovekove vlastite sigurnosti, zaštita od unutarnjeg i spoljašnjeg uništenja. Netaknutost čovekovog tela sad zavisi od vaspostavljanja objekta.[41]

3. TRGOVAC

Od vrača do trgovca samo je jedan korak. Ranije sam naveo srednjovekovne izreke: *dat Galenus opes* i *Stercus et urina medici sunt prandia prima*, *Ex aliis paleas, ex istis collige grana.*[42] U kulturnom području Dobua, Normambijevog i susednih ostrva, trgovanje je ceremonijalna pojava tesno povezana s magijom. Magija ga na svakom koraku podupire. Junak *kune* mora da bude i čarobnjak, veštak u umetnosti udvaranja, ili neće imati uspeha. Prema jednom mitu, prvi *bagi*[43] nađen je u crevima svinje, gde su očekivali da nađu izmet. U drugom mitu o postanku *kune*, prvi *bagi* nosi ime psećeg semena. Možda ove činjenice, uzete zajedno sa prvim oblicima novca, naznačuju da je u osnovi trgovine fantazija o razmeni sadržina tela, situacija majke i deteta.

---

[41] M. Klein: *Die Psyhoanalyse des Kindes*, 1932, str. 175.

[42] G. Róheim: „Nach dem Tode des Urvaters“, *Imago*, IX, str. 110, navod iz E. Molländer: *Die Karikatur und Satire in der Medizin*, 1905, str. 181.

[43] Niska malih crvenih školjki, neka vrsta novca.

> Pleme Narinjeri ima sledeći običaj. Otac u gužvi perja brižljivo čuva ostatke detinje pupčane vrpce. Ta relikvija se naziva *kalduke*. Otac je daje čoveku iz drugog plemena koji ima decu, čime njegovo dete i deca drugog čoveka postaju jedna drugima *ngia-ngiampe*. Dužnosti ovog odnosa nalažu da ne smeju da se dotiču ili približavaju, niti da razgovaraju, a uobičajena svrha ovog običaja jeste da će se toj deci, kad odrastu, poveriti razmena dobara između dva plemena.[44]

Što će reći: trgovački partneri su povezani pupčanom vrpcom, uzajamno se nalaze u situaciji majka-dete. U plemenu Arapeš razmenu jemči magija. Između planinaca i ravničara se vrši nezvanična razmena darova, čime se planinci snabdevaju kamenim sekirama, lukovima i strelama, korpama i ukrasima od školjki, a ljudi sa obale — duvanom, ptičjim perjem, loncima i torbama od mreže. Arapeši iz ravnice su potpuno odsečeni od mora, okruženi neprijateljima, a u svojoj razmeni sa plemenom Abelam, od kojih uvoze torbe od mreže, ukrašene *cassovary*-bodeže, i tako dalje, zavise od svoje žetve duvana i proizvodnje ogrlica od velikih školjki kapica. Džinovske školjke kapice stižu sa obale te je ljudima iz ravnice važno da mogu bezbedno da prolaze kroz brda kako bi ih nabavili. A mogu bezbedno da prolaze zato što njihovi čarobnjaci drže u rukama „đubre", to jest, parčad polusažvakane hrane, iznošene tkanine od kore ili seksualne izlučevine brđana. Ove parčiće đubreta predali su u ruke arapeških čarobnjaka ljutiti rođaci ili susedi, koji neće da primene crnu magiju protiv svojih rođaka, ali ih predaju na milost i nemilost čarobnjacima iz drugog plemena.[45] Razmena dobara je zato protivuvrednost ili „eksternalizovana" verzija razmene čestica tela ili sadržine tela. Arapeši razlikuju dve grupe „đubreta": spo-

[44] E. Crawley: *The Mystic Rose*, 1927, I, str. 287, iz G. Taplin: *The Narrinyeri*, 1878, str. 33.

[45] M. Mead: *Sex and Temperament in Three Primitive Tribes*, 1935, str. 10—13.

ljašnje kao što su hrana, nedopušene cigarete, i tako dalje, i druge oblike đubreta što potiču iz unutrašnjosti tela kao što su znoj, pljuvačka, kraste, seme, vaginalne lučevine, izmet.[46]

Značajan je izbor predmeta kojima se pridaje pojam „vrednosti" ili, da upotrebimo terminologiju Eliota, Smita i Perija, predmeta koji sadrže „život". Biseri i zlato mogu predstavljati izmet simbolisan svojom suprotnošću (uništivo = neuništivo, prljavo = čisto, blistavo), međutim, školjke označavaju još nešto: zatvorenu matericu, teško prohodan ulaz. Biseri su „telesna sadržina" uzeta iz ove materice.[47] Često sam razmatrao novac kao simbol izmeta, a trgovinu kao ponavljanje situacije dete-majka, te nema potrebe da ovom prilikom zalazimo u dalje pojedinosti.[48]

4. POREKLO VRTARSTVA

Šta je latentno značenje zemljoradnje? Mi poznajemo dva glavna oblika obrade zemlje koje karakterišu njihova oruđa: *plug* i *štap za kopanje* ili motika. Možemo ih razlikovati kao ratarstvo i vrtarstvo, a potonje je tipična ekonomska osnova plemena s primitivnom proizvodnjom hrane. Očigledna je i prirodna stvar za ma koju životinju da iz zemlje izvlači jestive stvari, ali nije tako lako shvatiti zašto se i kako razvija jedna sistemat-

---

[46] M. Mead, *l. c.*, str. 12.

[47] V. G. Elliot-Smith: *The Evolution of the Dragon*, 1919, str. 140—234. W. J. Perry: *The Children of The Sun*, 1923, VII poglavlje.

[48] V. G. Róheim: „The Evolution of Culture", *International Journal of Psycho-Analysis*, XV, str. 388, 401, 402. *Idem*: „Heiliges Geld in Melanesien", *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, IX, str. 384—401. Kao što je gore naznačeno, nameravam da ovoj temi posvetim poseban rad.

ska skupina radnji kojima se hrana ne jede, već se proizvodi, to jest, niz kretnji koje su usmerene na to da zadovolje ne sadašnju, već buduću potrebu.

Opis onoga što se stvarno zbiva u zajednici koja gaji jam može se uzeti iz sjajne monografije Malinovskog o vrtarstvu kod žitelja Trobrijanskih ostrva. Pošto nađe pogodno zemljište i ukloni veliko kamenje,

> čovek čučne, desnom rukum uhvati štap za kopanje pri vrhu i razbija grumenje u rastresitu zemlju. Onda levom rukom čeprka po zemlji, kroz koju se istovremeno kreće šiljak štapa, mrveći grumenje i pomažući ruci da nađe kamenčiće, korenje i nerazbijeno busenje... Ruka majstora-vrtlara kao da prolazi kroz rastresitu zemlju jednom brzom, *milujućom* (moj kurziv — G. R.) kretnjom, hitro izbacujući kamenje i komade žila, podmećući nerazbijeno busenje pred štap. Kako posao odmiče u dubinu, zemlja se izbacuje oko rupe... Druga teškoća na ovom stupnju jeste uklanjanje sitnog korenja. Ono se mora razmrsiti, oguliti i potom iseći sekirom... Pošto je zemljište pripremljeno, ceo jam se vodoravno polaže u rupu. Ne sadi se mnogo duboko tako da ispod njega ima dosta rastresite zemlje.[49]

Sada ću, iz mojih vlastitih istraživanja na terenu, navesti neke od vradžbina povezanih sa sađenjem. One će nam pomoći da shvatimo nesvesno značenje celog procesa. Kada u mesecu Karakonakona urođenici Boasitorobe kopaju rupe u zemlji za novu setvu jama, oni taru, trljaju i tapšu nove jamove na *ljubavni, milujuć* način i pevaju sledeću vradžbinu:

Trljanje unaokolo (jama)
O sago Kibataja,[50]
O debelo stablo sagoa,

---

[49] Br. Malinowski: *Coral Gardens and their Magic*, 1935, I, str. 133, 134.

[50] Selo u okrugu Boasitoroba.

O pređi moju među![51]
Tiho leži,
Slavni, i sisa!
Dok leži — dojka ga hrani!
Koliko ćeš ležati?
Ležite, tiho skriveni,
O jamovi poglavica-pobednika u nadmetanju hranom!
O jamovi bogataša!
Dođite ovamo s njihovih polja.

Vradžbina počinje kao vradžbina za sago, a nastavlja se kao vradžbina za jam. Misli se da se jam krije u zemlji i miruje, a zemlja se smatra ženom koja hrani i neguje svoju decu jamove. U mesecu Gabugabu, kada se pale bašte, oni izgovaraju naročitu vradžbinu za rupu u kojoj je jam, da bi jamovi izrasli „dugački i mekani". Nema potrebe da se navodi cela vradžbina, bitno je da se jam koji urasta u zemlju poredi sa semenom što kaplje. U vradžbini koju imam u nekoliko varijanti jam je krv što kaplje iz žene.

U mesecu Gesogesova, oni seckaju velike jamove u komadiće pre no što će ih zasaditi.

Sine Daroy Tomayero
Ženo Daroj Tomajero
Ya be mwaneyo
Ti i tvoj muž!
Ibwarumuya Ya raraiyo yaidaya
On te je udario tvoja krv je prokapala
Ido dabadabarara
Ona svuda kaplje
Idosamasamarili
Brzo kaplje

[51] Među njegove bašte.

Tu se nabrajaju razne vrste jama nastale iz krvi žene Daroj Tomajero.

Ido kau kautama
Kapi se skupljaju
Ido yogoyogogoma
Skupljaju se na gomilu.

U drugoj sličnoj bajalici vrač počinje sa bračnim parom koji pripada *kasa numu* (seoskom podzemnom svetu). Ti duhovi, u konačnoj analizi verovatno izvedeni iz duhova umrlih, stvarni su vlasnici jama koji mogu da unapređe ili unazade njegov život i rast.

Sine Magi Seuloni
Ženo Prepolovljeni (ili dvostruki) betel
Tau Damwemewe
Čovek mek
Damwemwe ibwakwahani
Meki te doziva
Sine Magi Seuloni
Ženo Prepolovljeni betel
Gu waga kana yohona
Moj kanu njegov vez
Mwaoda udakesey
Kako ćeš to učiniti?
Madinega idanya
Iz pupka ispada
Ido dabadabara
Svuda ispada
Mainina hewa nina
Seme *mainina*-jama koje

Sledi nabrajanje svih vrsta jama. Sve one potiču iz krvi što je lila iz pupka „Prepolovljene žene". Mitske ličnosti pomenute u prva dva stiha su *kasa numu*, tj. duhovi zemlje. Prepolovljena

žena[52] je magijsko jemstvo da će jamovi biti dvostruki, ili, mitološki, oličenje „dvostrukog" jama. Slično ovome, Tau Damvemve je oličenje mekog, što znači dobrog jama. Njih dvoje su bračni par. Kakve veze sa svim ovom ima kanu? To je kanu *kasa numu*. Kad su učinili da žena Magi Seuloni zatrudni, taj kanu simboliše bremenito telo. Međutim, iz njenog pupka je izašla samo krv, svuda je tekla i tako je nastao jam; krv je seme jama. U drugim vradžbinama jamovi se javljaju u vidu suza, a u mitu — u vidu izmeta. Tako utvrđujemo da se osnovna hrana ovog kulturnog područja simbolično izjednačuje sa semenom, suzama, krvlju, detetom, izmetom, a zemlja u koju se stavlja i iz koje se vadi predstavljena je kao odojče ili trudna žena. Žitelji Trobrijanskih ostrva koriste sledeće obrasce za sađenje.

> Boginai (ime žene) je nedavno izgubila nevinost... Ali tvoja vulva, Bomigavagu (druga žena), tamo u uglu ograde, poodavno ima priličan obim.

Gubljenje nevinosti se očito odnosi na raskopavanje zemlje, a velika vulva znači duboko sađenje.[53] Sad možemo da predložimo objašnjenje da je nesvesno značenje vađenja korenja iz zemlje prvobitno bilo fantazija o uništenju tela izvlačenjem „dobre telesne sadržine" iz majčinog tela, a faza vaspostavljanja u istoj fantaziji slučajno je dovela do nastanka gajenja ovih biljki. S tim u vezi značajni su i igra što je igraju deca na Normambijevom ostrvu, i poreklo mita o jamu. Ramoramo je igru objasnio na sledeći način. Igra se zove *pwasi* (igrač) *saura* (srećan). Kad neki čovek zasadi vrt, mališani se okupe u grupu, a jedan od njih je vlasnik vrta. On ima štap za kopanje i sedi na zemlji, pevajući:

---

52 Neki beteli su dvostruki.

53 Br. Malinowski, *l. c.*, str. 135, 136. Poslednje navodnjavanje polja u Egiptu zove se „odbijanje od sise". W. S. Blackman: *The Fellahin of Upper Egypt*, 1927, str. 175.

pwasi	*saura*	*pwasi*	*saura*	*kewba*	*toyagaha*
igraj	srećno!	igraj	srećno!	sad	lopovi
kadi	*weda*	*yabegubegura*			
njihov	taro	ja sadim			

To jest: „sad sadim taro za lopove". Mališan onda odlazi, a dolazi „lopov". On odvodi jedno po jedno dete (tj. taro) iz grupe. Svaki put kad jedno dete nestane, dolazi „vlasnik" i pita: *Taiya* (ko) *igu* (moj) *bagura* (vrt) *iyagahiya* (ukrao)? A deca uvek odgovaraju: *Kiko* (ništa).[54] Konačno, ostaje samo jedno dete. To dete nazivaju „majka" ili „poreklo" taroa, i „vlasnik" ga izbije zato što stalno govori: „Ništa". Kad na kraju „vlasnik" grdi „lopova" što je ukrao decu (taro) iz njegovog vrata, sva deca zajedno ustaju i kažu:

Karamwakikia	*sopire*
Vaške	odletite
kutobiu	*sopire*
Velike vaške	odletite

Ovo je simbolično (*ona semalimali*), a vaške su deca. Igra očito simbolično predstavlja decu (biljke) koja se otkidaju (odvajaju, kradu) od majke, a deca su predstavljena vaškama, tj. insektima koji prianjaju za površinu kože. Pošto se sve igre završavaju ovim obrascem, moguće je da sve predstavljaju oblikovanje grupe i odvajanje od grupe, tj. reflekse „grabljenja"[55] i „traganja" (grupa — majka) i fantazije o uništenju (odvajanju) i vaspostavljanju tela. U svakom slučaju, ovu posebnu igru Ramoramo je opisao kao igru-protivuvrednost vrtarstva. Jer, nastavio je, dečak

[54] *Kiko* je *tokwatokway* (reč iz jezika duhova).

[55] V. I. Hermann: „Sich Anklammern Auf-Suche Gehen", *Internationale Zeitschrift fur Psychoanalyse*, XXII, str. 349. Idem: „Neue Beiträge zur vergleichende Psychologie der Primaten", *Imago*, XXII, str. 442, o „obuci" i refleksu grabljenja.

onda odlazi da radi i ovaj ovde (njegov sin) napušta mene, koji sam ga hranio i poučavao, i odlazi da radi sa svojim ujakom! On se žali zbog istog „gubitka deteta" koji je prikazan u igri. Mitološko poreklo jama izlaže se u sledećoj priči.

Živeli jednom muž i žena. Pošli su s detetom u šikaru da love. Dete su ostavili; ono poče da plače za ocem i majkom, dugo je plakalo i nije moglo da ih nađe. Na kraju se naljutilo, uzelo je sekiru i poseklo sve drveće. Zatim je zaspalo, a sledećeg jutra je nastavilo da seče pravo kroz šikaru. Kad god bi poseklo drvo, nicalo je povrće: jam, banane, taro, šećerna trska i tako dalje.

Razume se, da bi se napravio vrt prašuma se odista mora iskrčiti sekirom, ali to ne objašnjava ljutito dete. Mit jasno pokazuje da je vrtarstvo nastalo iz ljutnje (fantazija o uništenju tela) deteta koje je patilo zbog nekog lišavanja. Sa fazom vaspostavljanja sadističkog usmerenja dolaze sađenje i milovanje jama, uredan izgled bašte, i, konačno, stvarano pribavljanje hrane za sledeće pokolenje.

Sve ovo će verovatno vrlo oštro napasti antropolozi različitih škola. Pre svega će reći da nema nikakvog dokaza za pretpostavku da su žitelji Trobrijanskih ostrva ili Normambijevog ostrva ili čak Melanežani uopšte pronašli gajenje jama. Mogli su ga pozajmiti od drugih kultura te bi se sve što ja mogu da dokažem svelo na pokazivanje nesvesnog značenja što ga jednoj postojećoj praksi pridaje narod *B* koji je taj običaj pozajmio od naroda *A*. Druga grupa kritičara bi mogla naglasiti praktičnu stranu običaja i reći da se jam gaji zbog svoje korisnosti i da predstavlja samo nesvesnu stranu jedne ekonomske, svrsishodne delatnosti.

Ovaj drugi argument je lakše pobiti. Očito je da se rezultat stavljanja gomolje u zemlju nije mogao predvideti pre no što se isproba. Spremni smo da prihvatimo zamišljenu sliku skupine skupljača hrane koji se igraju gomoljama, ukoliko su imali

dovoljno za jelo i više nisu mogli da pojedu, te tako pronalaze vrtarstvo nekom vrstom metoda pokušaja i greške. Naše objašnjenje se odnosi na latentno značenje te igre. U stvari, videli smo da vrtarstvo kao igra prethodi stvarnom vrtarstvu u životu pojedinca i da mit smatra dete izumiteljem te veštine.

Pristalice migracije bi nam kazale da bi legitiman postupak bio da se tip ekonomske delatnosti (ratarstvo, pripitomljene životinje) poveže sa kulturom u kojoj je nastao, pa da se onda pokuša psihološko objašnjenje kulture o kojoj je reč. To bi nesumnjivo bilo izvrsno. Jedina je nevolja što nije i nikad neće biti izvodljivo. Pre svega, ti „istorijski" argumenti su krajnje fantastični i sumnjivi. Ali čak i kad bismo s potpunom izvesnošću mogli dokazati da se određena biljka na određeni način najpre gajila u Egiptu 3000 godina pre naše ere, još uvek ne bismo znali psihološko poreklo tog običaja. Dokumenti koje nudi istorija su nedovoljni, ne samo zbog svoje slučajnosti (jer u iskopinama nismo našli sve dokumente), već suštinski, pošto u Memfisu ili u Uru nije bilo terenskih antropologa i psihoanalitičara. Zato se istini možemo približiti jedino pretpostavkom da nesvesno značenje izvesnih postupaka ili običaja ostaje nepromenjeno kroz vekove i u prenošenju od jedne nacije ili rase do druge. To se slaže sa onim što zapažamo u kliničkoj praksi gde prilikom „pozajmljivanja" građe (navođenja nekog romana i slično) pacijentovo nesvesno odabira odgovarajuće oblike da bi se izrazilo.

5. PLUG I VO

Jedan pogled na naš vlastiti oblik obrade zemlje otkriće nesvesno značenje ekonomske kičme evropske civilizacije.

Plutarh nam kazuje da su postojali antropomorfni prikazi Ozirisa sa falusom u erekciji.[56] Svečanost u čast rođenja ovog boga bila je slična faloforiji.[57] Žene su išle po selima pevajući pesme u pohvalu bogu i noseći njegove skaredne likove koje su pokretale koncima. U Fili mrtvi bog je prikazan kako leži na odru sa penisom u erekciji.[58] Ukoliko proučimo ceo niz prizora što predstavljaju Ozirisa na odru na zidovima hrama u Denderi, naći ćemo, pored tri otvoreno „itifalusne" slike, prikaze koji naznačuju istu stvar u vidu slabo prikrivenih simbola. Prizor 22: bradati Oziris sa belom krunom od perjanica, drži žezlo i mlat, ili bič, *podižući se na kolena* s odra. Prizor 23: Oziris se *diže* iz korpe (?) ... iza njega stoji Izida čija su krila raširena s obe strane Ozirisa, a pred njim je bradati bog koji mu poklanja „život".[59]

Oziris, oličenje neuništivog i večno vaskrsavajućeg falusa, ima ženu, Izidu, a Volis Badž (Wallis Budge) iznosi mišljenje da je amajlija koja predstavlja Izidu zapravo vagina i materica kako izgledaju kad se izvade iz tela i polože na neku ravnu površinu, a da je krv koja se pominje u poglavlju *Knjige mrtvih*, gde se pojavljuje kao vinjeta, možda mesečno pranje. Slavna Ozirisova amajlija Tet, uobličena kao stub, jeste Ozirisova krsnjača, tj. onaj deo leđa koji je blizu semevoda i vrlo je lako shvatiti važnost pridavanu ovoj amajliji, jer je simbolisala seme boga Ozirisa.[60]

---

56 Plutarh: *De Iside et Osiride*, str. 51.

57 *Idem, l. c.*, str. 12.

58 J. G. Frazer: *Adonis, Attis, Osiris*, 1907 (*Golden Bough*, IV deo, str. 343).

59 E. A. Wallis Budge: *The Gods of the Egyptians*, 1904, II, str. 131—138.

60 E. A. Wallis Budge: *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 1911, I, str. 277.

Oziris je uveo zemljoradnju i civilizaciju u Egipat. Njegova sestra-žena Izida otkrila je divlju pšenicu i ječam, ali je Oziris naučio ljude da gaje te žitarice.[61] Ovaj vladar ili bog bio je muž svoje sestre i, kao što bismo mogli očekivati, ubio ga je njegov brat Set. Onda se na pozornici pojavljuje Ozirisov sin Hor kao očev osvetnik, i ubija strica. Veli se da je Hor u borbi kastrirao Seta[62] što izgleda kao bliska paralela priče koju pripoveda Plutarh — da je Oziris raščerečen, a da je Izida našla sve delove njegovog tela, izuzev falusa.[63] Ali ako su Oziris i Set odista identični, onda Hora moramo smatrati drugim Edipom koji ubija oca Ozirisa-Seta i nasleđuje presto. Nema potrebe da se ovde zalazi u dalje pojedinosti pošto sam to već učinio u jednoj ranijoj publikaciji.[64] Mit o tragediji Ozirisa, egipatskog boga zemljoradnje i civilizacije, jeste Edipova drama, ovlaš prikrivena dekompozicijom dramskih ličnosti. Čini se da je Oziris blisko povezan sa Adonisom. More (Moret) objašnjava stub Zed kao neku vrstu jele, a drugo drvo (*ouan*) povezano s ovim bogom takođe je vrsta drveta koja je postojala u Siriji, ali ne i u Egiptu.[65] Adonis je Tamuz, bog kukuruza i rastinja,[66] a mit o Adonisu povest je o Sinu, začetom u rodoskrvnom odnosu, koga zbog

---

[61] J. G. Frazer: *Adonis, Attis, Osiris*, 1907, str. 270, 271.

[62] E. A. Wallis Budge: *Osiris*, I, str. 64. Hor je prikazan kako drži Setov falus. Plutarh: *De Iside* . . ., str. 55.

[63] Plutarh: *De Iside* . . ., str. 18.

[64] G. Róheim: *Animism, Magic and the Divine King*, 1935, str. 28.

[65] A. Moret: *Le Nil et la Civilisation Egyptienne*, 1926, str. 93, 94. Raskomadano Ozirisovo telo koje je plovilo u kovčegu, biva izbačeno na obalu i tamo uraste u jedno drvo, koje se onda pretvori u stub u Biblosu. Plutarh: *De Iside* . . ., str. 15, a Biblos je Adonisov grad.

[66] V. naročito, J. G. Frazer: *Adonis* . . ., str. 189, 194.

njegovih rodoskrvnih želja ubija otac.[67] U nedavno objavljenom članku, Hornblouer (Hornblower) je pokazao falusnu prirodu Ozirisa, osnovnu ideju rodoskrvnog odnosa sina i majke u Ozirisovom kultu i njegovo srodstvo sa bliskom Azijom, sa Tamuzom. Ovi bogovi su, tipično, bogovi ratarstva. Ono što je tumačeno kao bič u Ozirisovim rukama jeste primitivno mlatilo koje služi za oskudnu žetvu nerazvijenog ratarstva.[68] U drevnoj Jeladi Zemlja je Majka Zemlja, a ratarstvo je snošaj. Falusni demoni nose plug, koji je i sam falus, a falusni Dionis ženi se Korom, devicom koja izlazi iz utrobe Majke Zemlje.[69] Otkako je Han (Ed. Hahn) ukazao na „podudaranje" kastrirane životinje (vola) sa oranjem zemlje, i na kastrirane sveštenike u službi Majke Zemlje,[70] može se smatrati da je shvatanje da se kultura pluga razvila na utilitarnoj osnovi — razbijeno u paramparčad. Vavilonski plug u svom najstarijem vidu bio je oruđe upotrebljavano i za oranje i za sejanje, te je istovetnost ratarskog rada i snošaja, tako često izražena u jeziku, bila još potpunija u prvobitnom obliku ovog oruđa.[71] Na drugom kraju evroazijskog kulturnog područja, u Finskoj, nalazimo boginju drveća i plodnosti Rauni, sa njenim sinom i mužom Sempseom, *poika pällärvionen*, tj. „sinom uzorane zemlje".[72]

---

[67] V. Róheim: *Animism . . .*, str. 212.

[68] G. I. Hornblower: „Osiris and the Fertility Rite", *Man*, 1941, str. 94—103.

[69] A. Dieterich: *Mutter Erde*, 1913, str. 106.

[70] Ed. Hahn: *Die Entstehung der Pflugkultur*, 1909.

[71] Ed. Hahn: „Die Entstehung der Pflugkultur", *Zeitschrift für Ethnologie*, 1916, XVII, str. 344, V. *mentula*, *arare* i αρουν. Hahn: *Demeter und Baubo*, 1896, str. 48. Dieterich: *Mutter Erde*, 1913, str. 109.

[72] J. Loewenthal: „Zur Erfindugsgeschichte des Pfluges", *Zeitschrift für Ethnologie*, 1916, str. 13, navodi *Finnisch-Ungrische Forschungen*, IV, str. 240, XII, str. 203. *Zeitschrift für das deutsche Altertum*, LI, str. 12.

Stoga je sasvim očigledno da se onaj tip zemljoradnje što čini temelj naše vlastite civilizacije (uz upotrebu pluga i vola) razvio na genitalnom stupnju, na osnovu edipovskog stava i kompleksa kastracije.[73]

6. ČOVEKOV PRVI DRUG

Ekonomski temelj naše civilizacije čine obrada zemlje i pripitomljavanje životinja. Čovekov prvi drug je pas, a u srednjoj Australiji možemo da proučavamo proces pripitomljavanja *in statu nascendi*.[74] Ako uđemo u neki logor plemena Pitčentara, videćemo žene kako sede kraj vatre sa odojčadi i štencima. Može se dogoditi da odojče sisa jednu dojku, a štene— drugu. Kako su došli do šteneta? Lovili su i kopljima pogodili stare dingoe, mužjake i ženke. Mladunci se odnose u logor gde ih hrane ljudske majke. Pas othranjen ljudskim mlekom vrlo je *aknara* (smeo, drzak). On ujeda strance i dragocen je pomoćnik u lovu. Štenad se „dime" poput novorođenčadi, jer ako se to ne učini, pas će postati *mamu* (demon), a ne normalan „ljudski" pas. Ako pas „umre", pipadnici ovog plemena će se rezati i izranjaviće se po glavi, baš kao da se radi o ljudskom biću (pleme Pindupi). Mladići imaju svog psa: to jest, nekolicina su zajednički vlasnici jednog psa. Ako je pas dobar, nazivaju ga *Nyitiyura* (mladić) i prekomerno ga oplakuju kad umre. Seku se po

[73] Hanova shvatanja kritikovao je P. Leser: *Entstehung und Verbreitung des Pfluges*, Anthropos Bibliotek, III, 1931. Lezer ašov smatra prototipom pluga (*l. c.*, str. 554—555). Ipak ostaje činjenica da je istorijski najstarije područje, Vavilonija, imalo plug koji je ujedno i oruđe za sejanje, *l. c.*, str. 259.

[74] Sledeći podaci se temenje na mojim beleškama sa terena.

glavi dok im krv ne oblije celo telo. Ponekad donesu u logor prevelik broj štenadi tako da ne mogu da ih sve zadrže. U tom slučaju deo štenadi ubijaju udarcem u glavu, ali ih sahranjuju i oplakuju kao ljudska bića. Pripadnici plemena Nambutdži prave za svoje pse grobove na drveću kao što čine za svoje saplemenike. Žene štapovima za kopanje dube rupe u lobanji, muškarci plaču i seku se noževima. Ako izgube psa, pripadnici plemena Pindupi i Jumu zabijaju sebi koplje u nogu. Kad pas u logoru ukrade komad mesa, vlasnik se naljuti i ubada psa kopljem. Izbija tuča, vlasnik psa napada tog čoveka, a obično mu pomažu svi rođaci. Seksualni život pasa posmatra se u istom svetlu kao seksualni život ljudskog bića. Ako pas ima vezu s kučkom, vlasnik kučke će ga oterati bacajući koplje. U tom slučaju, pas neće dobiti nikakvu pomoć od gospodara: tako mu i treba, zašto je *kulanta* (željan snošaja). Prema Bazedovu (Basedow), u australijskom društvu pas se drži iz čisto emocionalnih razloga, bez ikakvih ekonomskih prednosti.

> Urođenici drže pse naprosto iz ljubavi prema njima; zbog nerazumne količine milovanja i ugađanja kojima ih obasipaju gospodari, psi tako postaju potpuno neupotrebljivi. Urođenik drži neobuzdanu rulju pasa uz sebe prosto zarad društva; on više voli da se u lovu osloni na sopstvenu veštinu i retko dopušta psima da pođu s njim; zapravo, i psi su, izgleda, vrlo malo skloni da se pridruže gospodaru u hajci. O njima se tako dobro staraju, a oni sami redovno toliko kradu iz zajedničkih zaliha u logoru, da se ugoje i ulenje.[75] Kad psu nije dobro ili kad se slučajno povredi, neguju ga kao bolesno dete, nameštaju ga uz vatru, na najboljoj prostirci, pokrivaju ga drugim prostirkama, dok sami urođenici leže nepokriveni.[76]

---

[75] Ovo se očito odnosi na sasvim drukčije uslove, veoma različite od onoga što sam video u srednjoj Australiji. Prema mom iskustvu, nema zaliha ni ugojenih pasa.

[76] H. Basedow: *The Australian Aboriginal*, 1925, str. 118.

Nastanak pripitomljavanja, što će reći: jedne važne promene ekonomskih uslova proizašle iz emocionalne pobude, sasvim je jasan. Želja za nežnošću, društvom, tj. obrnuto ponavljanje infantilne situacije, objašnjava prve korake ljudskog roda u pripitomljavanju. Eros proširuje jedinicu, spaja ćeliju s ćelijom, dete s majkom, jednog čoveka s drugim, i čoveka sa životinjskim svetom. Lumholc (Lumholtz) ocrtava sledeću sliku života svojih prijatelja sa Kvinslenda i njihovih pasa:

> Dingo je važan član porodice. On spava u *wurleyu*, dobija izobilnu hranu i nikad ga ne tuku. Gospodar mazi i miluje životinju kao dete, bište je od buva, jede ih, i ljubi životinju u njušku.[77]

Neizvesno je da li su Tasmanci imali pse pre no što je beli čovek došao na ostrvo. Ali kad su ih stekli, ponašali su se prema njima kao prema deci.[78]

Situacija roditelj—dete važi i za druge pripitomljene životinje. U plemenu Mafulu na Novoj Gvineji, žena ne sme da rodi dok ne da svinju za seosku gozbu i veli se da bi žena čak mogla da ubije svoje dete kako bi sačuvala mleko za prase. U svakom slučaju, žene doje prasiće.[79] U mitologiji plemena Uitoto vrlo se često pojavljuju pripitomljene životinje, a u tim pričama životinja čoveka s kojim je povezana uvek naziva „ocem". Sve pesme za *yucca*-svetkovinu (kult plodnosti) izvedene su od mitskih predaka koji se pojavljuju na pozornici sa svojim

---

[77] C. Lumholtz: *Au Pays des Cannibales*, 1890, str. 230.

[78] H. Ling Roth: *The Aborigines of Tasmania*, 1899, III. Za dalje podatke o Australiji v. C. Horne i Aiston: *Savage Life in Central Australia*, 1924, str. 32; H. Taunton: *Australind, Wanderings in Western Australia and the Malay East*, 1903, str. 47; Breton: *Excursions in New South Wales, Western Australia and Van Dieman's Land*, 1833, str. 193.

[79] R. W. Williamson: *The Mafulu*, 1912, str. 177.

toimyo (pripitomljenim životinjama) ili *hisa* (decom). Životinja ili dete počinje time što jede, obično *yuccu*, a onda „peva“ ili „izgovara“ pesmu o kojoj je reč. Imena „očeva“ obično su ovlaš izmenjeni ekvivalenti imena životinja s kojima su u prisnoj mističnoj vezi.[80] Sem toga, odnosi roditelj—dete ispoljeni dojenjem ne odnose se samo na manje životinje (pas, prase) i sve ostale vrste sisara, već čak i na medveda kojeg Ainu prinose na žrtvu prilikom svojih svetkovina.[81]

7. PRIPITOMLJAVANJE STOKE

Stav primitivnih pastira prema stoci pokazuje da odgajanje stoke nipošto nije jednostavno ekonomsko pitanje. Plemena odgajivača stoke su plemena koja vole stoku. Pleme Dinka nikad ne kolje svoje krave (poput Egipćana), već ih, kad obole, brižljivo neguju dok ne umru prirodnom smrću. U ovom slučaju krave se jedu, ali je vlasnik i tada suviše tužan da bi okusio meso. Stoka je pripadnicima plemena Dinka draža od žene ili deteta.[82] Ovde-onde se može videti ugojen vo, privezan za osušeno stablo, pred kolibom bogatog pripadnika plemena Dinka. Vo je beo, a rogovi su mu veštački povijeni u suprotnim smerovima. To je *mawki*, gospodarev ponos u očima sela.[83]

---

80 K. Ta. Preuss: *Religion und Mythologie der Uitoto*, 1921, I, str. 127.

81 G. E. Nordenskiöld: *Indianerleben*, 1912, str. 56. Th. Koch-Grünberg: *Zwei Jahre unter den Indianern*, 1901, str. 482, 484. D. MacRitchie: „The Aino“, *Internationales Archiv für Ethnographie*, 1892, str. 18, 19, 28, 41.

82 J. G. Frazer: *Spirits of the Wild*, II, 1912, str. 38, navod iz G. Schweinfurth: *Heart of Africa*, I, str. 163, 166.

83 J. G. Frazer, *l. c.*, II, str. 39.

Zeligman nam saopštava da svaki pripadnik plemena Dinka nosi ime stoke. Ta imena odabiraju oni sami, a zasnivaju se na boji ili nekoj drugoj osobenosti njihovog vola-miljenika, tj. životinje koju otac daje svakom mladiću kad stupi u svoju starosnu grupu. Na primer, mladić koji poseduje vola po imenu Manjang — ime koje upućuje na krokodila (od *ma*=mužjak, i *nyang*=krokodil), jer se krokodil smatra više ili manje šarenim — uzima ime Magor (*gor* je šareni mungos). Vlasnik vola po imenu Majak (*jak*=pelikan) može uzeti ime Anoklek (*nok*=povraćati, *lek*=riba). To će reći, čovekovo ime se izvodi iz imena njegovog *muor-cien* ili vola-predvodnika. „Teško je opisati značaj životinja za njihove vlasnike ili ljubav i brigu potonjih za životinje, ali izvesno nije preterivanje ako se kaže da se to svodi na ono što bi psiholozi nazvali 'identifikacijom'."[84] Pleme Bari ima posebnu reč za hvalisanje omiljenim životinjama na takav način da se peckaju drugi ljudi.[85] Pripadnici plemena Nandi nam vele da svoju stoku vole više od svega, oni s njom razgovaraju, miluju je ili obasipaju lepim rečima, a kad se omiljeno živinče razboli ili ugine njihova tuga je ogromna.[86] Prema Biču (Beech): „Suk živi za svoju stoku i sve se čini kako bi stoka postala predmet poštovanja". Vo čiji je jedan rog povijen napred a drugi nazad, zove se *kamar*. Svaki borac treba da ima takvog vola; oni koji ih nemaju izloženi su poruzi.[87] Pripadnici plemena Oromo stoku smatraju delom svoje duše.[88] Pošto-

---

[84] C. G. i Brenda Z. Seligman: *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, 1932, str. 169.

[85] *Idem, l. c.*, str. 244. Ovo je tipičan *sagari*-stav u plemenu Duau.

[86] A. C. Hollis: *The Nandi*, 1909, str. 20, 22.

[87] M. W. H. Beech: *The Suk, their Language and Folklore*, 1911, str. 8, 9.

[88] Ph. Paulitschke: *Ethnographie Nordost Afrikas*, 1893, II, str. 56.

vanje koje Batusi ukazuju svojoj stoci daleko prevazilazi čak i njenu realnu vrednost kao kapitala od čijeg interesa (mleka) žive. Ceo psihički i društveni život usredsređen je oko pitanja stoke: stoka sačinjava samo tkivo društvenog poretka i predmet je mističnog kulta.[89]

Nije teško otkriti poreklo ovih emocionalnih vrednosti. Krdo volova je kopija ljudskog društva, utemeljenog na Edipovom kompleksu, a poštovanje koje se ukazuje stoci duguje se Ocu Biku i Majci Kravi. Prema jednoj priči plemena Kabil (severna Afrika) u prapočetku su postojali divlji bufalo i mlada bufalo krava. Bik je imao snošaj s kravom i posle određenog vremena otelilo se muško tele. Tele je pokušalo da ima snošaj s majkom, no ova ga je odgurnula rogovima, jer je opet bila steona. Onda se mladi bičić uplašio i pobegao. Dospeo je u zemlju ljudskih bića, a kad mu je rečeno da se otelila mlada krava, njegova sestra, pohitao je natrag roditeljima. Imao je snošaj sa majkom i sestrom, a u dvoboju je pokazao da je jači od oca. Stari Bik je pobegao među stenje Hajtera. Izbacio je seme u šupljinu jedne stene i tako su nastale sve divlje životinje. Pećinski crteži pokazuju mitskog oca Bufala i ljudi mu prinose žrtve kako bi obezbedili kišu, letinu i decu. Pošto je vladao krdom i neko vreme živeo sa majkom i sestrama, mladi Bik, koji je sad već ostario, došao je do čovekovih staništa i tamo se zadržao zarad toplote i hrane.[90]

Etkinson (Atkinson) je svoj „Iskonski zakon“ razvio delimično na osnovu posmatranja divljih volova i konja. Moguće je da su primitivna lovačka plemena takođe imala prilike da u životu tih životinja uoče borbu Starog Bika ili Pastuva za vlast

---

[89] H. Meyer: *Die Barundi*, Institut für Volkerkunde, 1916, str. 44. Za dalje podatke v. M. J. Herskovits: „The Cattle Complex in East Africa“, *American Anthropologist*, XXVIII.

[90] L. Frobenius: „Atlantis“, I. *Volksmärchen der Kabylen*, 1921, 64—69.

nad krdom. Ono što se događalo pred njihovim očima predstavljalo je jednu izuzetno „ispoljenu" verziju njihovog sopstvenog latentnog Edipovog kompleksa. U svakom slučaju, možemo pokazati da se emocionalna vrednost stoke temelji na simboličnoj funkciji tih životinja koje predstavljaju roditeljske *imagines* i Edipov kompleks.

U Egiptu imamo bika Ozirisa i njegovu sestru/ženu Izidu, kravu, i boginju-kravu Hator, ili Kuću ili Hora, kao oličenje ljubavi i materinstva.[91] Sam faraon, koga su njegovi podanici često nazivali Bikom, živeo je rodoskrvno, a dve istaknute odlike afričkog kraljevstva jesu simbolično izjednačavanje kralja i bika, i rodoskrvni brak kraljeva.[92] Egipatski bogovi se nazivaju „Bik njegove Majke" što znači da je bog imao snošaj sa rođenom majkom i da se tako produžuje.[93] Povezivanje stoke i kraljeva odlika je afričkih društava koja se neprestano ponavlja, te se može zasnivati ili na ulozi kralja kao teleta, sina Oca Bika i Majke Krave, ili na identifikaciji sa očinskim bikom. Ishrana kraljeva Banjoro bila je strogo propisana drevnim običajima. Nije im bilo dozvoljeno da dotaknu ovčetinu ili povrće, te su živeli od govedine i mleka, no uglavnom od potonjeg. Kraljevsko krdo krava bilo je sveto i čuvano je od dodira s drugim kravama. Iz tog krda uvek je odabirano devet krava za izuzetno

[91] E. A. Wallis Budge: *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 1911, I, str. 397, II, str. 281, *Idem*: *The Gods of the Egyptians*, 1904, I, str. 428—437.

[92] G. Róheim: *Animism, Magic and the Divine King*, 1930, str. 224. Prvo što kralj Ruande učini po stupanju na presto jeste da se napije mleka. J. Roscoe: *The Bagesu and Other Tribes of the Uganda Protectorate*, 1924, str. 189. Kralj Kenel Kunila (Alster, Irska) ponovo se rađa iz bele kobile. J. G. Frazer: *Folk-Lore in the Old Testament*, 1919, I, str. 416; Giraldus Cambrensis: *Topography of Ireland*, str. 25.

[93] E. A. Wallis Budge: *The Gods of the Egyptians*, 1904, I, str. 362, 363.

svete životinje i one su kralja snabdevale mlekom. Dečak koji ih je vodio na pašu zvao se „Izvikivač“, jer je morao da ljudima dovikuje da se sklanjaju s puta svetom krdu. Taj dečak je morao da održava strogu nevinost, a njegov život bio je povezan s kraljevim. Udarac nanesen dečaku kažnjavao se smrću, jer je sve što bi se njemu desilo delovalo na kralja. Iz istog razloga dečak je morao da se čuva od svega što bi dovelo do izlivanja krvi iz njegovog tela, a magijsku vezu između njegove osobe i kralja tvorila je činjenica da je dečak pio ostatke kraljevog obroka mleka.[94] Na Madagaskaru je postojala bliska veza između stoke i kraljeva. Ubiti kopljem crvenog bika (to je vrsta koja se upotrebljava za žrtvovanje) predstavlja tabu, jer je prema predanju jednom čovek kopljem pogodio crvenog bika, ali je životinja samo ranjena te je pobegla. Jurila je sumanutom brzinom, prevrćući sve uz put, ranila je kralja rogom i on je od rane umro. Ukoliko neko prekrši ovaj tabu, kralj umire. Veza između žrtvovanja bika i ubistva kralja očita je u završnoj rečenici legende koja objašnjava nastanak Fandroane (proslave nove godine); mesto žrtvovanja bika jeste groblje jedne izumrle kraljevske loze.[95] U nekim delovima Hausalenda mrtvog kralja uvijaju u kožu bika, dok naslednika mažu bičjom krvlju.[96] Druga istaknuta odlika područja stočarske kulture jeste tabu u pogledu žena. Na primer, žena iz plemena Tonga ne sme da jede kuvanu krv stoke. Stasale devojke tokom perioda posvećivanja ne smeju da se približe kralu za volove niti da gledaju volove, inače će stoka dobiti kašalj i omršaviti.[97] U južnoj Africi uopšte, žena koja nije u krvnom srodstvu sa vlasnikom krala ne sme da dotakne vime.[98] Ovo je

---

[94] J. Roscoe: *The Northern Bantu*, 1915, str. 9, 10.

[95] A. van Gennep: *Tabou et Totemisme à Madagascar*, 1904, str. 240, 241.

[96] Tremearne: *The Ban of the Bori*, 1914, str. 38.

[97] H. A. Junod: *The Life of a South African Tribe*, 1913, I, str. 49.

[98] D. Kidd: *The Essential Kafir*, 1904, str. 238.

značajno, jer označava *tjurungi* podobnu funkciju stoke u socijalnoj psihologiji ili kulturi o kojoj je reč. Sve što je „tabu" za ženu simboliše „vrednost", jer su te vrednosti izvedene iz skrenutih nesvesnih libidinoznih poriva.

Izgleda verovatno da je pripitomljavanje stoke nastalo iz kulta ili totemizma stoke, to jest, premeštanjem Edipovog kompleksa na stoku. Divlja životinja će se pripitomiti ako se ne lovi. Situacija koju projiciramo u prošlost morala je biti slična postojećoj situaciji među odgajivačima stoke u severoistočnoj Africi.

Kada su svi Masaji posedovali stoku nisu jeli divljač, a lovili su samo one divlje krvožedne životinje koje su napadale njihovu stoku, te su, sledstveno, krda divljih travojeda postala izuzetno pitoma širom zemlje Masaja i nije bilo ništa neobično videti antilope, zebre i gazele kako mirno pasu sred domaće stoke oko kralova Masaja, bez ijednog znaka straha. Postoje, međutim, dva izuzetka od ovog pravila. Masaji love elande i bufale, jer ih smatraju vrstom stoke, te ih stočari otud mogu zakonito ubijati i jesti.[99]

Plemena o kojima je reč su stočari koji se uzdržavaju da jedu ostalu divljač, jer je smatraju *infra dig*. Očigledno, u tom pogledu su isti kao pravi papuanski *esa-esa*, posednik zalihe najboljeg jama, kome bi bilo ispod časti da živi od divljeg povrća. Međutim, u predpastirskom razdoblju ljudi su se iz nekog drugog razloga morali uzdržavati od ubijanja divlje stoke koja se onda pripitomila. U jednom australijskom plemenu svaki klan ima drukčiji totem. Međutim, ako pretpostavimo

---

[99] J. G. Frazer: *Folk-Lore in the Old Testament*, 1919, III, str. 159. A. C. Hollis: *The Massai*, 1905, str. 319. M. Merker: *Die Masai*, 1904, str. 33, 170. M. Weiss: *Die Volkerstämme in Norden Deutsch-Ostafrika*, 1910, str. 354, 380. S. L. Hinde i H. Hinde: *The Last of the Masai*, 1901, str. 77, 84, 120. J. Roscoe: *The Northern Bantu*, 1915, str. 85, 108, 137.

postojanje plemena u kojima su svi klanovi obožavali stoku ili imali stočne toteme, te su se stoga uzdržavali od gonjenja i ubijanja stoke, divlji preci naše domaće stoke mogli su se pripitomiti kao što se u naše vreme divlje gazele i antilope navikavaju da se skupljaju oko masajskih kralova.

Opisana je jedna vrsta stočnog totemizma u plemenu Banjoro. Sred četrnaest pastirskih klanova nalazimo osam sa totemom krave. Tako totem mogu biti krave sa crvenim belezima po leđima, mlečna krava koja može biti s bikom, krave s grbom, crvene i bele krave, po drugi put steone mlečne krave, krave koje imaju prave rogove, krave koje su pile slanu vodu, i krave neke određene boje (*mbasi*).[100] Jedan od šest preostalih klanova ima za totem „jezike životinja". To je ona vrsta totema koju Frejzer naziva „otcepljenim totemom" (deo životinje kao totem). Ovaj otcepljeni totem je prvobitno morao biti „kravlji jezici", a to je, opet, zamena za krave. Dva od preostalih totema, šikarska antilopa i skakavac, verovatno su proizvod mešanja sa nepastirskim plemenima, jer su uočljivi među totemima mešanih klanova. Dva preostala totema posebno su značajna, jer stoje u istom odnosu prema kravljim totemima kao latentna sadržina sna prema spoljašnjoj, kao simbolisani pojam prema simbolu. Ti totemi su „majka koja doji" i „žena koja ulazi u kuću, izaziva muškarca i zatrudni". Ovo pokazuje da je latentna sadržina u temelju svih ovih totema situacija majka—dete i primarna scena, to jest, čovekov odnos prema majci. „Mlečna krava koja je bila s bikom" je isto to, izraženo jezikom animalne simbolike. Bahima su drugo tipično kravarsko pleme. Jedanaest od ukupno četrnaest totema su delovi krave (kravlji jezik, krava s crnim šarama, i tako dalje), jedan je majmun, a preostala dva su opet povezana sa rođenjem i materinstvom. Jedan od tih totema su blizanci: „kad žena rodi blizance, pripadnici ovog klana napuštaju kral, a majku i blizance smeštaju kod roditelja". Drugi totem je

[100] J. G. Frazer: *Totemism and Exogamy*, 1910, II, str, 516.

„ljudska sisa". Kad žena rodi žensko dete, pripadnici klana donose komad kravlje balege, preliju ga s malo ljudskog mleka i bacaju balegu u kral da je krave izgaze".[101]

Pleme Herero čine pravi stočarski nomadi, baš kao i plemena Masa. Za njih je odgajanje stoke prava strast, glavni životni cilj. Njihova mašta se danonoćno bavi stokom. Oni žive i umiru za stoku, sastavljaju pesme u slavu stoke. Veza naklonosti sjedinjuje ljudsko biće i životinju.[102] Veliki deo njihove stoke čine svete krave i volovi, a te svete životinje nisu imovina živih pripadnika plemena. One su vlasništvo predaka, *ovakuru*. Herero su za ta stada odgovorni svojim precima. Veliki deo krda čine „slavljeni volovi", to jest, životinje ugojene za prinošenje na žrtvu. Svako pleme, klan i porodica ima krdo svojih krava, koje pripada porodičnom oltaru. Te krave snabdevaju celu grupu hranom i ne mogu se prodati bez izlaganja gnevu duhova predaka.[103] Ljudi i sveta stoka proizašli su istog dana iz drveta *omunboronga*. To drvo još uvek smatraju svojim pretkom i dedom, njegova povreda bila bi svetogrđe.[104] Svete kolibe sadrže svetinje plemena. Tu nalazimo *ozundume*—grane sa svetog drveta koje se sada koriste za podsticanje svete vatre. Pored svetog drveta, Dede, imaju i sveti žbun, *omuwapu*. Grane ovog žbuna se bacaju na drvo, kao žrtva. Sveto drvo predstavlja prvog pretka, a sveti štapovi ili grane žbunja — skorašnjije pretke plemena. Kad umre poglavica, snopu se dodaje jedan štap.[105] Štapovi

[101] J. Roscoe: „The Bahimi, a Cow Tribe of Erkole", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1907. str. 96, 101. Frazer, *l. c.*, II, str. 536.

[102] J. Irle: *Die Herero*, 1906, str. 58, 121,

[103] J. Irle, *l. c.*, str. 168.

[104] J. G. Frazer: *The Magic Art*, II, str. 319, 320. V. D. Kidd: *The Essential Kafir*, str. 100.

[105] J. Irle, *l. c.*, str. 77.

su povezani „izvesnim delom" (penisom?) svetog bika, koji se tom prilikom prinosi na žrtvu. Takođe postoji prvi Omusisi, ili sveti bik, protivuvrednost Drveta-Dede. Svako pleme ima predačkog bika, *omusisi*; ova reč je izvedena od *sisa=imago*, jer bik sazdaje životinje, koje poput njega, imaju svetu boju plemenske stoke.[106]

Nema potrebe da se zalazi u dalje pojedinosti. Bilo da je čovek usvojio domaće životinje kao decu (pas) ili ih je stekao time što ih je nesvesno identifikovao sa ocem i majkom (vo, konj), zapažamo da delatnosti koje su prvobitno proizlazile iz uzroka Onog tokom ljudske istorije stiču sekundarnu Ja--funkciju.

Pošto smo ovako analizirali glavna „zanimanja" ljudskog roda, elemente koji čine prividno praktično jezgro života u grupi, primećujemo da su svi oni više ili manje izobličeni ili projicirani ekvivalenti infantilne situacije. Nije potrebno da se daje potpuna indukcija, jer će svaki analitičar naći da svaki klinički slučaj potvrđuje ovo shvatanje. Život našeg evropskog i američkog srednjeg staleža pruža široko polje za izbor zanimanja, no ma koje zanimanje muškarac (ili žena) konačno izabrao, kao latentni element izbora nalazimo infantilnu situaciju. Vojnik nanovo glumi svoje fantazije o uništenju tela ili svoj Edipov kompleks; advokat pretvara u zanimanje endopsihički okršaj između Nad-ja, Onog i Ja; naučnik je *voyer* što zaviruje u tajne Majke Prirode; slikar nastavlja da se igra svojim izmetom; romanopisac se nikad ne odriče svojih snova na javi, i tako dalje. U ovim slučajevima taj proces nazivamo sublimacijom.

---

[106] J. Irle, *l. c.*, str. 77, 80. Štapovi koji predstavljaju pretke upotrebljavaju se kao svrdla za paljenje vatre, a sam proces paljenja vatre zove se snošaj. V. Frazer: *The Magic Art*, 1911, II, str. 218.

III

SUBLIMACIJA I KULTURA

1. SUBLIMACIJA

„Sublimacija nagona je posebno istaknuta crta kulturnog razvitka, ona omogućuje da više psihičke aktivnosti, naučne, umetničke, ideološke, postignu tako značajnu ulogu u kulturnom životu.“[1] Teorija nastanka i funkcije kulture je očigledno nepotpuna ukoliko ne uključuje teoriju sublimacije. U svojoj knjizi *Ja i odbrambeni mehanizmi* Ana Frojd (Anna Freud) definiše sublimaciju kao deseti odbrambeni mehanizam, kao karakterističan stav normalnosti.[2]

Zasad možemo da izbegnemo sve sporne strane problema sublimacije[3], a naročito pitanje kako je sublimacija povezana sa potiskivanjem. U psihoanalitičkoj literaturi ovaj pojam se upotrebljava ili kao imenica ili kao glagol. Mi pokušavamo da otkrijemo šta je proces sublimacije, no svi znamo šta podrazumevamo *sublimacijom*, tj. kad taj pojam upotrebljavamo kao imenicu. Jezik je sublimacija, neka građevina takođe; sistem

---

[1] Frojd: *Nelagodnost u kulturi*, navedeno izdanje, str. 305.

[2] A. Freud: *Das Ich uns die Abwehrmechanismen*, 1936. str. 52.

[3] S. Bernfeld: „Zur Sublimierungstheorie“, *Imago*, XVII, str. 333. R. Sterba: „Zur Problematik der Sublimierungslehre“, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, XVI, str. 376. G. Róheim: *The Riddle of the Sphinx*, 1934, str. 244, kao i rad o „Sublimaciji“ čije objavljivanje u *The Psychoanalytic Quarterly* predstoji.

primitivne medicine je sublimacija, neki moderan izum — takođe. Sada je očigledno da ako tu reč upotrebljavamo u ovom smislu različiti odbrambeni mehanizmi mogu dejstvovati u proizvodnji izvesne sublimacije. U tabuu nalazimo mehanizam izdvajanja; u primitivnoj medicini — introjekciju; u ritualu žrtvenog jarca radi se o projekciji. Isti mehanizmi su karakteristični i za izvesne neuroze ili psihoze. Tako u prisilnoj neurozi imamo izdvajanje; u paranoji — projekciju; u melanholiji — introjekciju. Međutim, lov na veštice u nekoj afričkoj zajednici ili u Srednjem veku, iako sličan paranoji, takođe je sublimacija. Isto važi za primitivni ritual žalosti za umrlim koji ima mehanizam i sadržinu melanholije. Očito je da je razlika između neuroze i sublimacije u društvenoj strani pojave. Neuroza izdvaja; sublimacija sjedinjuje. U sublimaciji se stvara nešto novo — kuća ili zajednica ili alatka — i to se stvara u grupi, ili za upotrebu grupe. Zato moramo pretpostaviti da isti oni odbrambeni mehanizmi koji u izvesnim okolnostima dejstvuju na stvaranje neuroze, stoje i iza naših različitih sublimacija, ali uz dodatak nečeg drugog. To „nešto drugo" mora biti odgovorno za usmerenost ka grupi koja je tako karakteristična za sublimaciju.

Pre no što nastavimo s ovim razmatranjima, moramo utrti put time što ćemo ponoviti izvesne hipoteze i zaključke Frojda, Ferencija i Hermana.

Razmatrajući izvođenje Nad-ja ili Ja-ideala iz introjeciranog objekta ljubavi, Frojd piše:

> Preobražaj libida prema objektu u narcisistički libido do kojeg dolazi u ovom slučaju očigledno je povezan sa odricanjem od seksualnog cilja, sa deseksualizovanjem — to jest, s jednom vrstom sublimacije, Sem toga, može se postaviti pitanje — a ovaj problem bi zasluživao podrobno ispitivanje — da *ovo nije opšti mehanizam sublimacije, kojim se, posredstvom*

Ja, seksualni libido prema objektu preobražava u narcisistički libido i onda preusmerava ka nekom novom cilju?[4]

U svome razmatranju *genitopetalnog* i *genitofugalnog* usmerenja libida Ferenci nam je dao drugu teorijsku alatku. Prilikom snošaja izvanredna napetost se naglo razrešava i to je objašnjenje za osećaj ogromnog zadovoljstva. Istovremeno imamo i „suprotni tok libida prema telu". To ponovno punjenje celog organizma libidom dovodi do osećanja sreće u kojem organi nalaze nagradu za svoj rad i podsticaj za dalju delatnost.[5]

U svojoj knjizi o *Animizmu, magiji i božanskom kralju* pokušao sam da primenim Ferencijevu teoriju genitofugalnog usmerenja libida na razvoj kulture.[6] Genitopetalni libido je očito libido usmeren *ka objektu*, a genitofugalni libido jeste libido što teče natrag, *od objekta ka telu.*

I, konačno, imamo stanovište I. Hermana. Polazeći od važnosti grabljenja kao delimičnog poriva libida, Herman nalazi da se, kroz materinska osujećenja do kojih neminovno dolazi, libido bi-polarizuje u antitezu „grabljenje"—„traganje", to jest, deli se na usmerenost ka majci i suprotnu usmerenost na nalaženje novih zamena za majku.

Herman je takođe pokazao šta se događa s libidom raspetim između arhaičnog i novog objekta. On se ponovo uliva u Ja, nanovo se preobražava u narcisistički libido.[7] Razmatra-

---

[4] S. Freud: „Das Ich und das Es", *Gesammelte Schriften*, VI, str. 374 (kurziv moj — G. R.).

[5] S. Ferenczi: *Versuch einer Genitaltheorie,* 1924, str. 51, 52.

[6] G. Róheim: *Animism, Magic and the Divine King*, 1930.

[7] V. I. Hermann: „Sich-Ankammern Auf-Suche-gehen", *Internationale Zeitschrift fur Psychoanalyse*, XXII, 349. *Idem*, „Zur Triebbesetzung von Ich und Über Ich", *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago*, XXV, str. 131. *Idem*: „Anklammerung, Feuer, Schamgefühl", *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago*, XXVI, str. 252.

jući australijske rituale puberteta pokazao sam kako period odvajanja, u kojem je dečak odvojen od majke, ali još nije pripušten u društvo žena, karakterišu falusno-narcisistički rituali i simbolični prikazi penisa.[8]

U stvari, kod mnogih neurotika primećujemo žestoku oscilaciju između narcisističkog stava i stava traganja za objektom. Naslućujemo da u mehanizmu normalnosti, u sublimacija, ta oscilacija mora nestati i da je mora zameniti nešto stabilnije. Ja sam analizirao trudnice i mlade majke i uvek sam otkrivao da njihovo zanimanje za posao ili ma koji kulturni hobi prestaje, a da umesto njega vrhovni gospodar postaje zametak u njihovoj utrobi ili dete. Tu je original zamenio simbol — dete je zauzelo mesto kulturnog objekta.

Opisujući kulturu plemena Arapeš, Margaret Mid nam je dala upečatljivu sliku opšteg materinskog stava kao preovlađujućeg smera jedne kulture.

> Za pripadnike plemena Arapeš svet je vrt koji se mora obrađivati, ne zarad sebe, niti zbog ponosa i hvalisanja, ni zbog gomilanja i lihvarenja, već da bi mogli da rastu jam i prasići i većina vaskolike dece. Iz tog celovitog stava proističu mnoge druge crte Arapeša: odsustvo sukoba između starih i mladih, nepostojanje ma kakvog očekivanja ljubomore ili zavisti, naglasak na saradnji.[9]

Kad sam vršio terenska istraživanja u plemenu Somali, jedan od pesnika tog nomadskog plemena rekao mi je da se pre

---

[8] G. Róheim: „Transition Rites", *The Psychoanalytic Quarterly*, XI, str. 336—374.

[9] M. Mead: *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, 1935, str. 135.

no što izmisli, *tj.* otpeva neku od svojih pesama, uvek oseća kao trudna žena. U egipatskoj kulturi, vajar koji je klesao portrete-kipove za egipatske grobnice zvao se *sa'nkh*, „onaj koji prouzrokuje život", a reč „oblikovati" (*ms*) kip, po svemu sudeći, istovetna je sa rečju *ms*=„roditi".[10]

Naša teorija očigledno teži poistovećivanju deteta i kulturnog objekta. U analizi možemo uočiti šta dete stvarno znači za majku. U situaciji dete—majka potonja ponovo proživljava svoje najranije detinjstvo, igrajući aktivnu ulogu umesto pasivne. Taj prelaz sa pasivnosti na aktivnost ima svoj model u ranim igrama devojčica.[11] Mala devojčica se igra lutkama; sad je ona majka, a lutka je njena beba. Veliki strah devojčice jeste da će je ostaviti samu u mraku. Otud čuvena igra deteta sa izgubljenim i ponovo nađenim predmetom u kojoj dete uzima male doze traume odvajanja i igra ulogu majke, dok je predmet — dete,[12] i otuda, opšte uzev, odlaženje i dolaženje, odvajanje i ponovno sastajanje u detinjoj igri.[13]

Sa svojom decom žene prolaze kroz drugo detinjstvo, ali u obrnutim ulogama. Lako je shvatiti zašto je to kod ljudi tako. Naše produženo rano detinjstvo i trajno infantilna priroda određuju niz situacija po uzoru na shemu ranog detinjstva. Funkcija materinstva je biološka datost, ali su njeno produženje i psihološka funkcija za ženu prevashodno ljudski.

A muškarac? Muškarac rađa kulturu[14] i igra se igračkama koje veoma ozbiljno shvata. Ovo, naravno, ne treba uzeti doslovno. To je analogija, a ne objašnjenje.

---

[10] G. Elliot Smith: *The Evolution of the Dragon*, 1919, str. 25.

[11] R. Wälder: „The Psychoanalytic Theory of Play", *The Psychoanalytic Quarterly*, II, str. 208—224.

[12] S. Freud: „Jenseits des Lustprinzips", *Gesammelte Schriften*, VI, str. 199, 200.

[13] Fr. Buytendick: *Wesen und Sinn des Spiels*, 1933, str. 34.

[14] V. Clark Wissler: *Man and His Culture*, 1923, str. 272.

Međutim, vratimo se situaciji dete-majka kakvu nalazimo u analizi. Dete za majku znači nju samu u njenom vlastitom detinjstvu, ali i njenu majku, ili, ako se radi o dečaku, oca i muža. To je onda srećan spoj narcisističkih svojstava i svojstava erotskog objekta. To je ono što je Ferenci nazvao roditeljskom erotikom.[15] Stoga naša teorija glasi da se *kulturni objekt nalazi na pola puta između narcisističkog položaja i položaja erotskog objekta, to je tačka stabilizacije oscilacije libida.*

Velika opasnost u borbi s kojom je čovečanstvo razvilo kulturu jeste opasnost gubljenja objekta, opasnost da ćemo biti ostavljeni sami u mraku.

Da bi izbeglo nesreću, čovečanstvo, prema Frojdu, sledi tri glavna obrasca. Erotske osobe su „one čije je glavno interesovanje — srazmerno najveća količina libida — uloženo u ljubavni život. Za njih je najvažnije da vole i, još više, da budu voljene. Njima vlada strah od gubitka ljubavi, te zato posebno zavise od drugih, koji poseduju ljubav koju im mogu uskratiti. Drugi ili prisilni tip odlikuje prevlast Nad-ja. Ovim tipom umesto straha od gubitka ljubavi, gospodari strah od savesti; ovaj tip je, da tako kažemo, zavisan više unutarnje no spoljašnje, pokazuje visok stepen oslanjanja na sebe i postaje stvarni i uglavnom konzervativni stub civilizacije".

Treći tip koji se „sasvim opravdano naziva narcisističkim u suštini je negativno karakterisan. Nema napetosti između Ja i Nad-ja. Glavno zanimanje je usmereno na samoodržanje".[16]

Prvi tip je očito zavisan o objektu. Što se tiče drugog, on se razlikuje time što tu imamo introjicirani arhaični objekt ljubavi umesto stvarnog. I, konačno, ako zastanemo i prisetimo se da je, klinički uzev, narcisizam uvek sekundarni narcisizam,

[15] S. Ferenczi: *Versuch einer Genitaltheorie*, 1924, str. 34.

[16] S. Freud: „Libidinal Types", *The Psychoanalytic Quarterly*, I, 1932, str. 4.

to jest, libido povučen s objekta na Ja, primetićemo da je i treći tip jedna specifična reakcija na prvobitnu opasnost odvajanja.

Ljudski rod je izmislio kulturu zbog svog produženog ranog detinjstva ili zbog nepodnošenja napetosti. Kulturni objekt, ili sublimacija ima izvestan *janusovski aspekt*. Gleda u oba smera, prema narcisizmu i prema erotici objekta. Tako je kulturni objekt, ili sublimacija, nadorganski ekvivalent deteta, a veliki praznik hrišćanstva jeste božić, rođendan deteta-Boga.[17] Ako vajar pravi kip, taj proces je narcisistički, jer je *on* napravio kip, jer se divi *sebi* kao tvorcu kipa. Ovaj je erotski objekt, jer kip u konačnom ishodu predstavlja nekog koga vajar voli, a i otud što je „pravljenje" zamena za snošaj. Vajar ne zna da je to zamena. Genitalni poriv je prisutan, ali potisnut.

U jednom slučaju koji je objavio Loran (Lorand) ova funkcionalna vrednost i poreklo izmišljanja sasvim su jasni.

„Pacijent se sećao da su ga u četvrtoj godini, ili i ranije, toliko ostavljali samog da je bio prisiljen da izmišlja različite metode zabavljanja." Snovi koje je objavio Loran pokazuju da pacijentov objekt ili „izumi" predstavljaju njega samog u odnosu s majkom ili introjeciranu primarnu scenu, koju detinja svemoć reprodukuje kako bi suzbila samoću.[18] Izvestan stupanj organizacije Ja i isključivanje genitalnog zadovoljenja spadaju u nužne preduslove za jedan kulturni proizvod ili sublimaciju. Posmatrače ujedinjuje deljenje istog uživanja, a potiskivanje genitalnosti s njenim usmerenjem na isključivost, umanjuje opasnost uzajamne agresije.

Dovde smo, međutim, razlagali u dva suprotna smera. Prvo smo ispitali „zanimanja" što ih je čovek razvio tokom svoje

---

17 Za preteče Majke Boginje i Božanskog Deteta v. E. Norden: *Die Geburt des Kindes*, 1924, str. 24, i F. Baur: „Eileithyia", *Philologus, Supplement*, VIII, str. 451.

18 S. Lorand: „A Note on the Psychology of the Inventor", *The Psychoanalitic Quarterly*, III, str. 30—41.

istorije, tj. ljudske pokušaje ovladavanja stvarnošću i pri tom smo otkrili da se zasnivaju na istom onom mehanizmu koji oblikuje različite tipove neuroza. Zatim smo, usredsredivši pažnju više na kulturni proizvod nego na proces, postulisali postojanje jednog posebnog mehanizma sublimacije i opisali smo ga kao oblikovanje narcisističkog odnosno erotskog objekta kao *posrednika* i žiže stabilizacije. Da smo pokušali da „zgrabimo" druga ljudska bića naprosto neposrednim libidinoznim usmerenjem i da smo stali na pola puta između toga da volimo druge i volimo sebe, stvari bi bile vrlo jednostavne. Možda postoje izvesni slučajevi sublimacije koji se mogu opisati na ovaj način. Međutim, drugi slučajevi, a oni izgleda čine gro naše kulture, nisu izvedeni iz neposrednih libidinoznih usmerenja kojima pristupamo svojoj ljudskoj okolini ili koja iz nje povlačimo. Mi svojoj ljudskoj okolini pristupamo kroz naše situacije infantilnih strahovanja ili kroz odbrambene mehanizme izgrađene na temelju tih situacija strahovanja. Ne pokušavamo uvek da „zgrabimo" svog bližnjeg (Herman), time ga prihvatajući kao zamenu za majku, već ga pitamo: Da li se bojiš stvari kojih se ja bojim? Ali, dok to činimo, nama preovladavaju tendencije traganja za objektom; pokazujemo da smo voljni da budemo neurotični u grupama. Umesto da preobražava svoje fantazije o uništenju tela u hipohondrične bolesti koje se tiču unutrašnjosti njegovog vlastitog tela[19] (ili povrh toga), vrač održava celu grupu na okupu time što svakog pojedinca oslobađa istog strahovanja[20] i prikazuje taj materijal u obliku dovoljno udaljenom od originala da dozvoli stvaranje zajednice (uzajamno „grabljenje" ili identifikacija) oko izvesnog objekta, koncepta, kulta ili osobe (na primer,

[19] Hipohondrija o uništenju tela. Sugestija dra Šenbergera.

[20] Time što grupi prikazuje vlastite fantazije o uništenju tela kroz njihov vaspostavljajući aspekt.

vrača). Stoga postulišemo: (1) obrazovanje sistema infantilnog[21] strahovanja; (2) endopsihičko „izlečenje" tj. sklonost da se voli objekt; (3) obrazovanje zamenskog objekta na pola puta između narcisističkog usmerenja i usmerenja na erotski objekt: *oscilacija se stabilizuje*; (4) preradu ovog objekta na stupnju dovoljno udaljenom od originala da omogućuje obrazovanje grupe.

Ovaj unekoliko složen sistem[22] olakšava procenu odnosa neuroze prema kulturi. Posmatrajući ovo pitanje sa „animalnog" ili „Ono"-stanovišta zdravlja, ja sam kulturu, ili proces očovečenja, nazvao „neurozom".[23] Jedan antropolog[24] i jedan psihoanalitičar[25] izneli su svoje zamerke. U svetlu ovog rada kultura, ili sublimacija, jeste niz *odbrambenih mehanizama u povoljnoj fazi stabilizacije između narcisizma i kateksije objekta.* Rezultat ovih istraživanja kulture u savršenoj je saglasnosti sa dr Glouverovim shvatanjima normalnosti.

> „Normalna" osoba se opire svakom afektivnom ispitivanju njene stabilnosti iz jednog vrlo prirodnog, mada ne

---

[21] Pesnik obrazuje grupu prikazujući svoje snove na javi u prihvatljivom obliku (v. S. Freud: „Der Dichter und das Phantasieren", *Gesammelte Schriften*, X, str. 229), tj. lišavajući masturbacione maštarije njihovog usamljeničkog karaktera.

[22] V. E. Glover: „Sublimation — A Group of Mechanisms". E. Glover: „Sublimation Substitution and Social Anxiety", *International Journal of Psycho-Analysis*, XII, str. 265.

[23] G. Róheim: *The Riddle of the Sphinx*, 1934. Idem: „Freud and Anthropology", *Man*, 1936, str. 98, 141.

[24] M. Mead, Prikaz *The Riddle of the Sphinx* u *Character and Personality*, 1935, str. 90.

[25] Princ Petar od Grčke: „Psychoanalysis and Anthropology", *Man*, XXXVI, 1936, str. 181.

> više i opravdanog, razloga. Opire se, jer njena normalnost predstavlja pobedu nad prvobitnim stanjem ludila.[26]
>
> Za odraslog čoveka taj stabilni sistem bedema (protiv infantilnih strahovanja) predstavlja normalnost: ako se izuzme ono malo kulturne francuske politure, normalnost odraslih jeste krajnji proizvod detinje odbrane.[27]
>
> Da ponovimo: normalnost može biti vid ludila koji prolazi neopažen, jer se pogodilo da predstavlja dobro prilagođavanje stvarnosti.[28]

Ako normalnost, ili kulturu, koja je normalno stanje grupnog života za ljudska bića, nazovemo neurozom, moramo istovremeno priznati da je to neuroza posebne vrste. Umesto oceubistva i rodoskrvljenja imamo Nad-ja i obrazovanje grupa, umesto „grabljenja" arhaičnih objekata imamo „traganje" za novim objektima kao zamenama, umesto uništenja tela imamo delatnosti tipa „opravljanja", umesto introvertnog ekstrovertni stav. U slučaju neurotika, slikom vladaju sklonost izdvajanju, agresija i narcisizam. Ponašanje i život neurotične odrasle osobe predstavljaju aspekt strahovanja u infantilnoj situaciji — dete lišeno majke. S druge strane, u slučaju normalne odrasle osobe, koja živi u društvenoj grupi, slikom dominiraju ljubav, uspešna identifikacija i kateksija objekta. Uspeh u životu jeste ponavljanje ispunjenja dečje želje i zadovoljstva što ga dete dobija u situaciji dete-majka.

Neko može upitati otkud to da su ova ponavljanja situacije majka-dete ujedno ego-sintonična, tj. čovek ne samo što prčka štapom po zemlji već i stvarno stavlja u zemlju stva-

---

[26] E. Glover: „Medico-psychological Aspects of Normality", *British Journal of Psychology*, XXIII, (General Section), 1932. str. 156.

[27] E. Glover, *l. c.*, str. 158.

[28] E. Glover, *l. c.*, str. 165.

ri koje se množe i hrane ga, ili otkud to da smo pored držanja kućnih životinja na kraju naučili da gajimo stoku? Odgovor počiva u činjenici da dete na majčinoj sisi dobija i *zadovoljstvo* i *hranu*. U prirodi je naše vrste da stvarnošću ovladavamo na libidinoznoj osnovi, te stvaramo društvo, sredinu, u kojem je moguće jedino to. Daleko je od lovca koji ubijanjem životinje postiže neposredno utoljenje svoje gladi do osobe koja živi tako što svoje infantilne fantazije deli s drugima. Istorija čovečanstva ispoljava sve izrazitiju tendenciju usporenog rasta, sve češće zamenjivanje delovanja prema shemi nadražaj-reakcija, nasleđenoj od naših predaka — usporenim, ili infantilnim, simbiotičkim načinom ovladavanja stvarnošću.

Ukoliko su naše sublimacije stabilizovane formacije „neuroza“ onda možemo da razumemo ulogu *koju igraju i u* zdravlju i u bolesti. U kliničkoj analizi uočavamo ili prenaglašavanje kulturnih aspekata i funkcija ili (i) sputavanje kulturnih (ego-sintoničnih) delatnosti. Neurotik *koji čita knjige o svojoj* profesiji posle radnog vremena, jer mora da napreduje u poslu, i odriče se svega drugog, grčevito se drži svoje egosintonične delatnosti ili sublimacije, ispunjen je strahovanjem *zbog svojih* osećanja krivice, te preobražava svoju profesionalnu sublimaciju u kaznu koju diktira njegovo Nad-ja. Isto osećanje krivice može se ispoljiti kao inhibicija kulturne delatnosti *zbog libidinoznog* zadovoljenja koje sadrže sublimacije. Stoga je ispravno reći da niko nije klinički i „ljudski“ zdrav ukoliko ne može da sublimiše, no takođe je tačno da su neurotici *skloni* prenaglašavanju sublimacije na račun neposrednog ispunjenja želja.

U ovom poglavlju smo bili skloni da poistovećujemo kulturne delatnosti u sublimaciju. Razlog za to počiva u razlogu za pisanje ove knjige. Kad sam, posmatrajući situaciju sa udaljenog, biološkog stanovišta, pisao o kulturi kao neurozi, moji kritičari su mi to zamerili. Pokušavajući da odgovorim na tu

kritiku, sada sam tačnije definisao kulturu kao psihički odbrambeni sistem. Pošto je i ovo mišljenje bilo osporeno,[29] u ovoj knjizi sam se ponovo pozabavio tim pitanjem i pokušao sam da analiziram one aspekte kulture koji su najvećma ego-sintonični, najkorisniji, te zato izgledaju udaljeni od odbrambenih mehanizama. Rezultat ovog istraživanja me je učvrstio u uverenju da su *sistemi odbrane od straha građa od koje se stvara kultura* i da su stoga specifične kulture strukturalno slične specifičnim neurozama. Ovakvo shvatanje psihoanalitičke antropologije je zapravo polazna tačka za ceo problem. Međutim, da bi se proizvela sublimacija i kultura, drugi procesi moraju uslediti oblikovanju ovih sistema neuroza. Psiha, kako je znamo, obrazuje se introjekcijom primarnih objekata (Nad-ja) i prvim dodirom sa sredinom (Ja). Samo društvo objedinjuje projekcija tih primarno introjeciranih objekata ili koncepata, kojoj sledi niz potonjih introjekcija i projekcija. U svojoj knjizi o božanskom kralju pokušao sam da pokažem društvenu funkciju vrača, kralja i žrtvenog jarca kao predstavnika, projekcija želja njihovih pacijenata, podanika ili religiozne zajednice. Božanski kralj živi rodoskrvno kao što bi to voleli njegovi podanici[30] i predstavlja ono što ovi više ne mogu da postignu — detinju svemoć, ali on i umire zbog njihovih nesvesnih želja. Pred kraj analize-obuke, jedan pacijent, koji je sada i sam analitičar, imao je sledeći san:

> Sanjam kako šetam s Hitlerom. Vrlo je prijateljski raspoložen i priča da će da kupi izvestan park. Platiće ga nekih sto hiljada maraka. To je jevtino, ali može da ga dobije za te pare, jer je na vlasti. Ja se ne bunim.
>
> Umro sam i sahranjuju me sveštenici svih vrsta — luteranski, jevrejski, i tako dalje.

---

[29] V. gore navedene radove M. Mid i Princa Petra od Grčke.

[30] V. G. Róheim: *Animism, Magic and the Divine King*, 1930, str. 224.

Park je mesto gde ja stanujem (park u Budimpešti).

On smatra da analitičar daje pacijentu manje no što pacijent daje analitičaru, ali to može, jer predstavlja oca. Pacijent prihvata snošaj roditelja (zloupotrebu vlasti) kao činjenicu, ne buneći se; i on sam je pred brakom, ali nije oslobođen strahovanja, budući da ovaj san predstavlja brak kao smrt. Postavlja se pitanje crkvenog venčanja, otud u snu sveštenici svih vrsta. Onda pacijent traži stručni savet i priča o *svome* pacijentu koji je neka vrsta kriminalca. Taj pacijent uspeva da bude kriminalac projicirajući svoje Nad-ja u druge. Moraju postojati ljudi koji su pošteni umesto njega, ljudi koji oličavaju njegove ideale. U slučaju „analitičara-pacijenta" situacija je obrnuta: on je pošten, ili zreo, ili normalan, a drugi su nosioci njegove zločinačke ili infantilne ili neurotične ličnosti; oni su njegovi žrtveni jarci.[31]

Društvo obrazuju ljudi koji „grabe" ili introjiciraju jedni druge kao zamene za *imago* roditelja, kao delimična ostvarenja svojih neurotičnih sistema, ili se povezuju na temelju identifikacije, jer dele ista strahovanja i načine izlaženja na kraj s tim strahovanjima. Osobine i varijacije naše kulture proizveo je sistem ravnoteže između erotskog objekta i narcisističkih tendencija, nadodat na formaciju grupne neuroze. U značaju koji se pridaje grupi, i u stvaralačkoj strani procesa sublimacije, nepobitno možemo prepoznati, usmerenost ka ozdravljenju u kulturi i sublimacijama. Nedavno je izloženo mišljenje da religija nije bolest (Frojd), već izlečenje od bolesti. Dr Sati piše:

> Šire uzev, religija, koja poput duševne bolesti, proističe iz nezadovoljstva razvojem a naročito iz odricanja od detinjstva, u svojim višim oblicima uglavnom je zaokupljena poboljšavanjem

[31] O sudiji i zločincu v. Th. Reik: *Der Unbekannte Mörder*, 1932. Prema budimpeštanskom sistemu u analizi-obuci analitičar koji vrši obuku i kontrolni analitičar spojeni su u jednoj osobi.

naših uzajamnih afektivnih odnosa (tj. etička je).[32] Za razliku od duševne bolesti, ona je društveni, a ne pojedinačni i sebični, pokušaj, te se razlikuje i time što se izražava kroz društvene institucije, a ne patnjom, otuđenošću i ludilom.[33]

Ovo je sasvim tačno, ali ne smemo zaboraviti da su i same bolesti takođe pokušavale izlečenje[34] i da je svrha simptoma otklanjanje straha. Postoji razlika u meri uspeha, ali suštinski nalazimo da su bolest i izlečenje sukcesivne faze ili da su identični.

Postoje, međutim, druge strane naše kulture koje ne potpadaju pod ovo zaglavlje. One čak nisu ni pokušaj izlečenja, tj. ego-sintonični odbrambeni mehanizam, već naprosto grupna neuroza bez dodatka sekundarne bolesti ili sa vrlo malim dodatkom. Te pojave se grade na strukturi paranoje i biće obrađene u budućim radovima.

Imajući na umu uglavnom one strane ljudske kulture koje smo razmatrali u ovom radu, vidimo da imaju jednu zajedničku odliku. One ujedinjuju ljudsko biće s drugim ljudskim bićem, predstavljaju lukava sredstva koja je čovek, dete, usvojio da ne bi ostao sam. Da li da kažemo: *primus in orbe deos fecit timor*? Možemo to reći, ali ne smemo zaboraviti da je taj strah proizvod naše detinje ljubavi pasivnog objekta, naše želje da budemo voljeni.[35] Rođeni pre vremena (produženo detinjstvo) mi se grčevito držimo onog dela naše sredine koji pruža zadovolj-

---

[32] Ili, kako bih ja rekao, pokušava da ponovi aspekte situacije majka-dete povezane sa ispunjenjem želje.

[33] Jan. D. Suttie: *The Origins of Love and Hate*, 1935, str. 127.

[34] V. S. Freud: *Gesammelte Schriften*, VIII, str. 423 (Über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia).

[35] V. H. Christoffel: „Exhibitionism and Exhibitionists", *International Journal of Psycho-Analysis*, XVII, str. 327. Mala deca mogu da umru zbog lišavanja ljubavi.

stvo. Možda mi niko neće protivrečiti ako budem tvrdio da je, u konačnoj analizi, *civilizacija niz institucija koje su stvorene zarad bezbednosti*. Za malo dete to znači bezbednost od Ja i od libidinoznih opasnosti. Nema diferencijacije, majčina bradavica znači i zadovoljstvo i hranu. To je, konačno, razlog zašto je saradnja koja se želi, na libidinoznoj (infantilnoj) osnovi ujedno ego-sintonična. To je istovremeno, moj odgovor onima koji bi me mogli optužiti za jednostranost u pokušaju tumačenja kulturnih funkcija Ja pomoću premeštanja libida. Neka od tumačenja koja dajemo se, strogo uzev, tiču rane infantilne situacije, razdoblja pre diferenciranja Ja i Onog.

2. KULT MRTVIH I CIVILIZACIJA

Uočavamo da u svim ljudskim zajednicama postoji neka vrsta pogrebnog rituala. Analizirajući obrede u vezi sa smrću i žalošću kod žitelja Normambijevog ostrva, pokušao sam da pokažem kako je za ožalošćenog gubitak mrtvog rođaka ponavljanje gubitka ljubavi što ga doživljava malo dete, tj. *odvajanja od majke*. Ovo pitanje je sjajno obradio Feliks Dojč (Felix Deutsch) u nedavno objavljenom radu. Konačni gubitak objekta[36] jeste opasnost s kojom samrtnici moraju da se suoče.

> Šta je to što religiozno nastrojenim ljudima daje mir pri suočavanju sa smrću i šta je dalo Sokratu takvo spokojstvo? Oni su se odvojili od objektnih veza s ovim svetom i pouzdaju se u drugi, onostrani svet. Pre no što mu je Kriton dodao pehar, kad se pojavila Ksantipa, sa detetom u naručju, plačući i žaleći

[36] V. Horacije: *Cedes coemtis saltibus et domo, Villaque, flavus quam Tiberis lavit, Carminum Liber secundus*, III, 19. *Ad Qu. Delium*, Smrt je „*aeternum exilium*".

se — Sokrat je rekao svojim učenicima: „Pogledajte, kakvu halabuku diže. Oterajte je".[37]

Umiranje... ne znači samo da čovek mora napustiti objekt svoje ljubavi, već i da ovaj mora njega da napusti. Taj gubitak objekta izaziva užas i strah, ukoliko se ne može pribaviti neka zamena. Da bi otklonili ovaj strah mnogi samrtnici se *oslobađaju dvosmislenosti svog stava prema „najbližim i* najdražim", grčevito ih se drže i mogu mirno da umru jedino kad se svi oko njih okupe.[38]

Dr Dojč opisuje slučajeve kada je eutanazija ili laka smrt omogućena obmanom, čija je suština u vraćanju na detinje objekte ljubavi, sestru ili majku.

Videli smo da samrtnik na razne načine pokušava da postigne pomirenje s onim što Grci nazivaju *ananke,* neumitnošću napuštanja života. Ti različiti načini su: zadovoljavanje reaktivnih agresivnih poriva; poslednje podupiranje narcisističkog samo-zadovoljenja; oslobađanje od straha rasterećenjem od osećanja krivice putem mazohističkog samo-kažnjavanja; poslednje grčevito držanje za odnose prema objektima, ili, obrnuto, napuštanje tih odnosa i traženje utehe u naslućivanju novih, nedvosmislenih odnosa na drugom svetu.[39]

Fantazije o uništenju tela proizlaze iz lišavanja zadovoljstva, uskraćivanja bradavice. Dete želi da uništi telo „zle" majke te strepi od iste sudbine. Raspadanje leša znači sledeće: „Da, to je moguće, to je sudbina koja čeka sve smrtnike". Zato se preduzimaju mere predostrožnosti za zaštitu tela, za suzbijanje raspadanja, kako bi se ova opasnost porekla.

---

[37] F. Deutsch: „Eutanasia: A Clinical Study", *The Psychoanalytic Quarterly*, V, 1936, str. 360.

[38] F. Deutsch, *l. c.*, str. 361.

[39] F. Deutsch, *l. c.*, str. 363.

Biti sam predstavlja veliku opasnost. Da bi je otklonilo, čovečanstvo je izmislilo psihotičnu halucinaciju budućeg sveta gde će umrli biti u društvu drugih duhova pokojnika, kao i opsesivni neurotični ceremonijal žalosti i kult predaka čime pribavlja društvo umrlima. Zemlje u kojima su se ovi elementi razvili više no drugde ujedno su kolevke naše civilizacije.

Egipat je postojbina mumija i piramida.

> Posebna pažnja posvećivana je zaštiti umrlih i to je dovelo do pronalaska mrtvačkog sanduka i pravljenja definitivne grobnice, čija je veličina brzo rasla ukoliko su bivale obilnije zalihe hrane i druge žrtve.. Od samog početka egipatskog balsamera su očigledno nadahnjivala dva ideala: (a) očuvati postojeća tkiva tela, uz najmanje moguće remećenje njegove spoljašnjosti; i (b) sačuvati izgled kakav je pokojnik imao za života.[40]

Eliot Smit (Elliot Smith) zatim pokazuje kako se mnogi od umetnosti i zanata egipatske civilizacije mogu neposredno izvesti iz napora da se očuva posmrtni integritet tela.

Bog mrtvih bio je Anpu ili Anubis, šakal. Šakali tumaraju oko grobova; hrane se mrcinom. Stvarni šakal bi raskomadao telo, ali bog, sublimisani šakal, čuva telo, štiti leš od uništenja.

> Prema predanju, Anubis je balsamovao Ozirisovo telo i zatim ga umotao u lanene zavoje koje su za svoga brata istkale Izida i Neftis, a verovalo se da je pod nadzorom Hora, Izide i Neftis ovaj posao tako dobro obavljen da je odoleo uticajima vremena i truljenja. U *Knjizi mrtvih* (CLXX, 4) preminulom se kaže da je „Anpu, koji je na svome bregu, uredio i pričvrstio

[40] G. Elliot Smith: *The Evolution of the Dragon*, 1913, str. 15. G. Foucart: *Histoire des Religions*, 1912. str. 245.

tvoje zavoje, tvoje grlo je Anubisovo grlo (CLXXII, 22), a tvoje je lice poput Anubisovog" (CLXXXI, 9).[41]

Kad Anubis pokazuje srce umrlog da bi mu se sudilo to je više u skladu s njegovom prvobitnom ulogom lešinara, a kad se stara da pokojnik ne bude predat demonu koji se zove „Proždirač umrlih", on zapravo štiti leš od samog sebe.[42]

Mislilo se da umrle napadaju zmije i *Knjiga mrtvih* sadrži formule koje su zapisane da bi zaštitile pokojnike od tih demona.[43]

U mitu o Ozirisu, Anubis igra podređenu ulogu. Međutim, sam mit sadrži građu koja podržava shvatanje da je besmrtnost umrlih, ideja balsamovanja ili očuvanja tela, samo obrnuti ili vaspostavljajući vid fantazija o uništenju tela. Jer bog Oziris koga su unakazili i raskomadali Set i njegovi sledbenici jeste prototip svih umrlih smrtnika.

Došavši na presto, Oziris počinje da civilizuje divlje Egipćane. On pesmom i muzikom osvaja sva srca, uvodi zemljoradnju i uči ljude da se pridržavaju zakona i poštuju bogove. Set ga lukavstvom navede da legne u bogato ukrašeni kovčeg, a onda kovčeg iznenada zatvore i puste ga da plovi niz reku ka moru.[44] Sestra-žena Izida nalazi Ozirisa uz pomoć dece koja su videla ploveći kovčeg. Ona takođe nalazi dete svoje sestre Neftis, koje je začeo Oziris. Oziris je živeo sa Neftis, koju je greškom smatrao njenom sestrom Izidom. Pas koji je Izidi pomogao da nađe dete i koji je uz put čuvao stražu bio je Anubis. Kad Izida ostavi sanduk da bi posetila svog sina Hora, nađe ga Set i iseče telo

---

41 E. A. Wallis Budge: *The Gods of the Egyptians,* 1904, II, str. 263.

42 E. A. Wallis Budge, *l. c.*, II, str. 262.

43 E. A. Wallis Budge, *l. c.*, II, str. 272. Za jednu poznu hrišćansku verziju ovih demona v. E. A. Wallis Budge: *Egyptian Ideas of the Future Life,* 1900, str. 113.

44 Plutarh: *De Iside et Osiride*, str. 13.

na četrnaest delova koje je razbacao širom zemlje. Sve te udove kasnije je pronašla Izida, sem božjeg polnog organa. Falus bačen u vodu pojela je riba po imenu Oksirinhos.[45] Prema CXIII glavi *Knjige mrtvih* ista sudbina je zadesila Hora, sina Izide i Ozirisa. Bog je nestao, tj. bio je raščerečen, a neki od njegovih udova bačeni su u vodu. Izida je pozvala u pomoć boga krokodila Sebeka. Ovaj bog i ribe kojima je vladao pronašli su Ozirisove ruke i šake. Taj kraj nazvao je „Zemljom riba" Ra, koji je naredio da se pronalaženje Horovih šaka slavi praznikom „otvaranja lica" ili Horovog „ispoljavanja", svakog prvog i petnaestog u mesecu.[46]

Tumačenje balsamovanja kao faze „vaspostavljanja" u okviru uništenja tela podupiru istorijski podaci. Izgleda da se u razdoblju koje je prethodilo epohi balsamovanja leš komadao poput mitskog Ozirisovog tela. Odsečeni delovi tela sahranjivani su u obrađenoj zemlji, verovatno u blizini zemaljskog staništa pokojnika. Nakon izvesnog vremena, kad bi meso iščezlo, kosti su iskopavane i konačno sahranjivane u pustinjskom pesku, na granici obrađenog zemljišta. Postepeno je ovaj čudan postupak zamenjen suprotnom tehnikom, tj. balsamovanjem. Hiljadama godina potom, kad je balsamovanje postalo opšta praksa, formule nam još kazuju kako će umrlima na drugom svetu biti vraćene odsečene glave. Nađeni su leševi kojima je najpre bila odsečena glava, a onda, kao da su se ljudi predomislili, leš je bio balsamovan i glava ponovo pričvršćena uz telo. Postojao je i metod koji izgleda kao kompromis između suprotnih tendencija. Ostavljali su da meso satruli i otpadne s kostiju, a onda su kosti ponovo spajali i povezivali tako da obrazuju svežanj u obliku mumije.[47]

---

[45] *Ibid.*, str. 14—19.

[46] E. A. Wallis Budge: *Osiris*, 1911, I, str. 63.

[47] F. Wiedmann: *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, 1893, str. 20, 21, navedeno u G. Róheim: *Animism, Magic and the*

Kao što smo ranije rekli, svako ljudsko biće bilo je Oziris, koga je ubio Set, koji je bačen u vodu, izvađen, raskomadan i po drugi put pronađen. U pogrebnim obredima udovica je igrala ulogu Izide, sinovi su služili kao Hor, a prijatelji kao Anubis i Tot.[48] Ono što nas posebno zanima s tim u vezi jeste činjenica da je ovo uništenje tela, raskomadavanje Ozirisa, bilo ili naporedna fantazija uz ideju da se leš vraća u sigurnost svoje sredine pre rođenja ili pak moramo pretpostaviti da se nesvesno smatralo kao da se ovo uništavanje i vaspostavljanje tela stvarno odigrava u materici. Natpis nađen na krovu Hatorovog hrama u Denderi opisuje ceremonije održavane u spomen Ozirisove smrti. Sedam dana, od dvadeset četvrtog Čojaka do poslednjeg dana tog meseca, bog ostaje u svome pokrovu, kao mumija. Zatim se verovalo da bog počiva u krošnjama sikamore u hramu nebeskog Buzirisa. Tih sedam dana smatraju se protivuvrednošću za sedam dana koje je proveo u materici svoje majke Nut, dok ga je ta boginja nosila.[49] Boginja Nut se takođe poistovećavala sa mrtvačkim sandukom, a umrli su, kad bi ih polagali u kovčeg, zapravo bili stavljani u telo boginje. Sledeći natpis je nađen na poklopcu mrtvačkog kovčega Tetu: „Nut, blistava, velika, veli: Ono je sin moj NN, koga sam rodila. Nut, veliki lešinar, veli: Ovo je moj voljeni NN, sin moj. Dala sam mu dva vidika da u njima postane

---

Divine King, 1930. str. 32. Sve do poslednjih dana postojanja egipatske religije telo koje je trebalo pripremiti za balsamovanje najpre se otvaralo pomoću noža. (*A Guide to the First and Second Egyptian Rooms*, British Museum, drugo izdanje, 1904, str. 22.) Gore navedeno mišljenje Vidmana (koje izvesni arheolozi zastupaju u vidu tvrdnje da su rani Egipćani često rasecani pre sahrane i da se ponekad jelo meso s nekih udova), međutim osporavaju drugi stručnjaci (v. *ibid.*, str. 23).

48 A. Moret: *Mystéres Egyptiennes*, 1913, str. 37.

49 H. Brugsch: „Das Osiris Mysterium von Tentyra", *Zeitschrift für ägyptische Sprach-und Altertumskunde*, XIX, 1881, str. 96.

moćan poput Harahtea (malog Hora)".[50] Četvrtog sata je objavljivano da se Oziris ponovo rodio na drugom svetu i prinošene su žrtve. Te žrtve su simbolisale Seta i njegove saveznike, a njihove kože su služile kao zavoji za Ozirisa. To je kolevka boga iz koje se nanovo rađa kao dete ili životinja. „Neka si dobro došla, Izido. Ovo je tvoj *meshent*, kuća u kojoj božanski *ka* obnavlja život." *Meshent* je koža žrtvovane životinje. Ta koža se takođe identifikuje sa Nut, majkom boga Ozirisa i mrtvih,[51] a smatra se i posebnom boginjom porođaja.

Anubis-šakal bio je duh koji je rukovodio ovim obredima, a njegov simbol je životinjska koža pričvršćena za motku. On je sređivao prinošenje žrtava pomoću čije kože se izvodilo ponovno rođenje Ozirisa. Prema *Knjizi mrtvih*, sam Anubis je prolazio kroz kožu i ležao je u stavu deteta u materici.[52] Pokojnik je trebalo da prođe kroz kožu žrtve, ali je obično neko drugi to učinio umesto njega. Izgleda da su prvobitno prinošene ljudske žrtve, kao predstavnici Seta. Kasnije su ratni zarobljenici, obično Nubijci, zamenjivali Egipćane. Potom su korišćene Setove životinje, no one su još uvek igrale ulogu ljudskih žrtava. Na grobnici *Montu nerjhepshef*, ljudski lik nazvan *Tikenou* pojavljuje se na sankama sa životinjskom kožom koja se zvala *mest* ili *meshent*. Te reči su izvedene iz korena *mes* = roditi se. *Mest*, srce žrtvovane životinje i kosa ljudskog *Tikenou* su spaljivani i verovalo se da se sa pokojnikom iz plamena uznose u nebo.

---

[50] A. Rusch: *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit*, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1922. XXVII, str. 13.

[51] Omiljeni natpis na poklopcu kovčega bio je: „Tvoja mati Nut rasprostire se iznad sebe kao pokrov neba, pretvara te u boga koji nema neprijatelja". E. Wallis Budge: *The Gods of the Egyptians*, II, 110.

[52] A. Moret: *Mystéres Egyptiennes*, 1913, str. 31—33. Za Seta vidi takođe G. A. Wainright: *The Sky-Religion in Egypt*, 1938.

Izumitelj ovog magijskog postupka bio je Anubis, koji se pojavio sa kožom zvanom *out*, korišćenom u iste svrhe kao *mest*. Reč *out* može da znači i „materica", a ljudska figura stavljena u kožu zauzima u svemu isti položaj kao životinja prinesena na žrtvu ili zametak u materici.[53] Oziris umire i poput Mojsija i drugih junaka plovi vodom u kovčegu.[54] Kad Izida traži kovčeg sa mrtvim mužem, ona nalazi kovčeg sa novorođenčetom.[55] Ali postoji i druga verzija ove priče i u njoj je Ozirisovo telo isečeno na komade. Tako Egipćani izgleda imaju dva suprotna shvatanja, i možda dve prakse, u pogledu posmrtnog postojanja (jedno podrazumeva uništenje, a drugo povratak u matericu, bezbednost, zaštitu). Međutim, ceremonijalna materica bila je napravljena od kože žrtve, a očigledno da bi se pokojnik uvio u životinjsku kožu, životinja se prvo mora ubiti. Postoji obilna građa za potvrdu našeg nagađanja da se egipatski kult umrlih (sa balsamovanjem, građenjem piramida, kultom predaka i verovanjem u drugi svet) mora smatrati fazom vaspostavljanja unutar tipičnih fantazija o uništenju tela. Baš kao što dete želi da nešto (zametak, penis, izmet ili mleko) iščupa iz majčinog tela, tako su Egipćani smatrali da se pokojnik vratio u matericu gde mu, ipak, preti opasnost da bude raskomadan. U snovima trudnica koje sam analizirao zametak se pojavljuje u vidu divlje životinje, stvora koji bi mogao da ih kandžama raskomada ili ujede i koga one u samoodbrani pokušavaju da ubiju. Ti snovi su me podsetili na snove o „začeću" kod žena iz srednje Australije gde se zametak poistovećavao sa demonom.[56] U ovoj fazi fantazije o uništenju

---

[53] A. Moret, *op. cit.*, str. 38—50, 86.

[54] V. O. Rank: *Der Mythus von der Geburt des Helden*, 1922 (drugo izdanje).

[55] Plutarh: *De Iside et Osiride*, str. 15.

[56] V. G. Róheim: „Women and Their Life in Central Australia", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, XLIII, 1933, str. 207—265.

tela leš, ili zametak, se pojavljuje kao uništitelj i umesto da bude uništen — uništava. Aludiram na slavne tekstove urezane u zidove i hodnike komora u piramidi-grobnici Unasa, kralja iz V dinastije.

> Nebo izliva kišu, zvezde drhte, lukonosci trče brzim krokom. Akarove kosti drhte, a oni što im služe daju se u bekstvo kad ugledaju Unasa kako ustaje poput boga što živi od otaca svojih i hrani se majkama svojim. Unas je gospodar mudrosti čije ime njegova mati ne zna. Unas svoj govor ispunjava bogom čije je ime skriveno na dan pokolja najstarijih (bogova). Unas je gospodar žrtve i vezuje čvor i sebi pribavlja obede, on jede ljude i živi od bogova, gospodar je žrtve i vodi računicu o broju njihovu.[57]
>
> Bogove kojima se Unas hrani vezao je Hertertu, a bog Kensu im je presekao grkljane i izvadio creva. Onda ih je Unas pojeo, a jedući njih pojeo i njihove reči moći i njihove duhove. Najveće i najvrsnije bogove jeo je u zoru, manje za obede u smiraj dana, a najmanje noću; stare i izanđale bogove potpuno je odbacivao i koristio ih je kao gorivo za svoju peć.[58]

U svetu infantilne fantazije nalazimo agresiju i strah; u posmrtnoj stvarnosti — uništenje; u civilizaciji — džinovski napor da se porekne ono što izgleda kao potvrđivanje detinjih strahovanja. Umesto da umrlog pojede običan šakal, on jede svemir, svog oca, majku i sve bogove. Onaj koji je izgubio društvo svih živih bića, sve što je voleo, prikazuje se kao da je pojeo, tj. introjecirao — svemir.

> Pogledajte, njihova je duša (duša bogova) u Unasu i njihovi duhovi su s njim, njegova hrana je obilnija od hrane bogova u čijim je kostima plamen Unasov. Pogledajte, njihova

[57] E. A. Wallis Budge: *The Gods of the Egyptians*, I, str. 32—35.

[58] E. A. Wallis Budge, *l. c.*, I, str. 38.

duša je sa Unasom i njihove Senke su sa njihovim Obličjima ili Svojstvima. Unas je u (ili sa) dvostruko skrivenim bogovima *Kha*, kao *Sekhem* (moć), i obavivši sve odredbe obreda oranja, sedište Unasovog srca biće doveka među živima na ovoj zemlji.[59]

U Kini, duše odojčadi čija su tela roditelji nemilosrdno prepustili raspadanju na vazduhu, osuđene su na večnu patnju.[60] U slučaju da umrla osoba sama ne zatvori oči i usta, to se smatra sigurnim dokazom da se njena preminula duša zbog nečeg nelagodno oseća. Njegova žena, sin ili drugi bliski srodnik će onda pokušati da ga umiri izjavljujući nagovarajućim tonom da nema ničeg što bi trebalo da pritiskuje njegove misli, da će se svi sigurno najbolje starati o njegovom telu i grobu i da će tokom godina i godina što predstoje njegovoj duši prinositi žrtve u hrani i odeći.[61] Drugim rečima, ohrabruju ga zbog gubitka koji valja da podnese, gubitka objekta. Organizacija i niz institucija što čine kineski kult mrtvih i obrazuju kičmu kineske civilizacije uglavnom su pokušaji da se porekne ova vrhunska opasnost i odvajanje, i da se zaštiti kontinuitet.

> Suštinski sačinilac kineskog shvatanja sinovljeg poštovanja jeste da očeva smrt ne oslobađa sina svih obaveza dužnosti i poštovanja; ona samo menja spoljni oblik ili izraz tih obaveza. On više ne može da bdi nad fizičkim blagostanjem svog oca i da predviđa njegove materijalne potrebe, ali i dalje može da donosi mir i sreću očevom duhu time što će voditi ispravan život i donositi slavu i bogatstvo porodici.[62]

---

[59] E. A. Wallis Budge, *l. c.*, I, str. 39.

[60] I. M. de Groot: *The Religious System of China*, tom III, knjiga I, str. 13—89.

[61] De Groot, *l. c.*, tom I, knjiga I, 1892, str. 11.

[62] R. F. Johnston: *Lion and Dragon in Northern China*, 1910, str. 276.

Malobrojni su strani žitelji u Kini, sem ako nisu posebno izučavali ovaj predmet, koji imaju odgovarajuću predstavu o obimu obožavanja predaka u ovom carstvu i o ukupnoj ceni takvog obožavanja.[63]

U vreme podizanja hrama precima porodica ili porodice koje se ujedinjuju da bi ga podigle, ustanovljuju jedan stalni fond. Profiti ovog fonda namenjeni su za pokrivanje troškova obožavanja i žrtava koje se prinose u određeno ili uobičajeno vreme.[64]

Budisti u Kini održavaju posebnu službu za pokoj duše i ta ceremonija je posvećena bogaćenju pokojnika žrtvenim ponudama. Svi prijatelji, rođaci i poštovaoci koriste tu priliku da odaju poštu pokojniku prilažući pohvalne natpise, jelo, papirni novac i tako dalje.[65] Za pokoj duše katoličkih pokojnika mora se služiti misa,[66] a Jevrejin smatra najužasnijim prokletstvom ukoliko njegov sin neće da čita *Kaddish* (posmrtnu molitvu). (Savremeni jevrejski folklor.) Ovaj kontinuitet sa budućnošću obezbeđuje se u Indiji rađanjem sina, jer samo najstariji sin može da prinosi žrtve senima.[67] Dušu štite ceremonije koje izvodi sin i zato žena koja je rodila muško dete, robinja do tog događaja, naglo postaje važna ličnost.[68] U plemenu Vadšaga predstavlja najstrašnije prokletstvo umreti bez potomstva, jer jedino

[63] Reverend I. Doolittle: *Social Life of the Chinese*, 1866, str. 225.

[64] I. Doolittle, *l. c.*, str. 227.

[65] De Groot, *l. c.*, tom III, knjiga I, 1897, str. 1129.

[66] O kontinuitetu mrtvih i živih u katoličanstvu i nemačkom predanju, vidi H. Schreuer: „Das Recht der Toten", *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, 1916, str. 16, 17.

[67] W. Crooke: *The Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*, 1896, I, str. 180.

[68] K. Mayo: *Mother India*, 1927, str. 79, 80.

sin može da žrtvuje duhu meso i medveda, a bez tih žrtava ovoga druge seni ne pripuštaju u svoje društvo.[69]

3. REZIME I ZAKLJUČCI

Uporedili smo neuroze i sublimacije koje čine gro naše civilizacije. U oba slučaja nalazimo iste odbrambene mehanizme izgrađene na osnovu infantilne situacije, no dok se u neurozi zadržavaju arhaični objekti te sudbina ovog poriva mora biti neka vrsta osujećenja, karakteristična odlika sublimacije jeste da poriv prenosi na neki zamenski objekt. Zadovoljstvo koje dete nalazi u igri svojim izmetom može da se prenese u zreli život kao analni karakter, kao neka prisilna neuroza ili kao osnova za vajarsku umetnost. Neuroza odvaja pojedinca od njegovih bližnjih i povezuje ga sa vlastitim infantilnim predstavama. Kultura (sublimacija) uvodi libido u ego-sintonične kanale, stvarajući zamenske objekte. Najvažnija od ovih zamena jeste ljudsko biće, supruga, koja zamenjuje majku. Ove zamene obrazuju temelj društva, te se psihologija odrastanja u mnogim pogledima uklapa u psihologiju kulture. Zamene druge vrste — lutke, imanje, novac itd., zapravo, materijalna kultura — jesu objekti zasnovani na prenošenju libida s ljubavi prema objektima u narcisistički stav sa kasnijom ponovnom ekstroverzijom ka objektu.

Teorija „međuobjekta“ kao stabilizacije smera što oscilira između „grčevitog držanja“ i „odlaženja u potragu“ (u Hermanovom značenju), dobija dodatnu zanimljivost Šilderovom (Schilder)

---

[69] Y. Raum: „Blut und Speichelbünde bei den Wadschagga“, *Archiv für Religionswissenschaft*, X, str. 289. V. Br. Gutmann: *Dichten und Denken der Dschagganeger*, 1909, str. 144, 145.

dopunom Hermanove teorije. Šilder grčevitom držanju ne suprotstavlja poriv „traganja" već sklonost održavanju položaja.

> Činjenica je da deca neobično vole svaki napredak koji postignu u održavanju ravnoteže. Ona su nezajažljiva u zahtevima da ih ljuljaju, bacaju, hvataju ili dižu u vazduh. Ali ukoliko se ne osećaju dovoljno sigurna u pogledu posedovanja ljubavi odraslih, te igre, kao što sam mogao da posmatram u jednom slučaju, prati pojačano osećanje nesigurnosti. U povoljnim slučajevima dete stiče nužno samopouzdanje koje mu omogućuje da održava svoj stav i izbegne da bude potpuno prepušteno milosti sile teže. Tako vidimo da dete teži da postigne nezavisnost od drugih u pogledu održanja ravnoteže, mada mu nije prijatno da se odrekne libidinoznog zadovoljenja što ga pribavljaju oslonac i dodir s majkom. Na daljem stupnju, to zadovoljstvo zbog postizanja ravnoteže dovodi do bežanja deteta od majke, procesa koji može biti povezan sa pribavljanjem novih objekata na koje može da se osloni" (objekti ljubavi).[70]

Šilderova teorija ravnoteže kao suprotnosti porivu grabljenja svela bi se, izražena terminologijom libida, na narcisističku kateksiju tela suprotstavljenu usmerenosti na objekt. Ova narcisistička kateksija jeste pojava rasta. U plemenu Aranda imamo *papa tjurungas* (*tjurungas*-štapove), tj. štapove koji se stavljaju u kolevku odojčeta da ga zaštite od demona i pospeše rast. U mitu u kojem ova odojčad-preci idu četvoronoške ili puze, ona uče da idu uspravno oslanjajući se na te *tjurungas*-štapove.[71] To je upravo Šilderova hipoteza — uspravan položaj (narcisistički stav), a onda zamenski objekt za „oslanjanje".

---

[70] P. Schilder: „The Relations Between Clinging and Equilibrium", *International Journal of Psycho-Analysis*, XX, str. 62.

[71] Zabeleške sa terena.

Mada filogenetske paralele danas nisu u modi, može se sa sigurnošću pretpostaviti da ovde imamo bar punovažan paralelizam između postizanja uspravnog položaja u istoriji rase i u istoriji pojedinca.

Uspravan položaj je uvek smatran važnom fazom u procesu nastajanja čoveka. „Slabljenje mirisnih draži izgleda da je i samo posledica čovekovog odvraćanja sa tla, usvajanjem uspravnog hoda, koji je učinio vidljivim do tada skrivene genitalije i stvorio potrebu za njihovom zaštitom, pa tako prouzrokovao stid. Na početku sudbonosnih procesa kulture nalazilo bi se, prema tome, čovekovo uspravljanje."[72]

Uspravan položaj se na razne načine pojavljuje u vezi s prestankom života na drveću. Možda ga je pospešila tehnika primenjivana za penjanje na drveće bez grana.[73] Sigurno je u nekoj vezi sa prelaskom od života na drvetu na život na zemlji.

> Čini se da su naši čovekoliki preci nastavljali da žive na drveću, ili pola na drveću — pola na zemlji, dokle god su mogli.[74]

Porast telesne veličine je onemogućio život na drveću, a to je tesno povezano s produžetkom razdoblja nezrelosti i životnog ciklusa u celini.[75] Usporeni razvoj obezbeđuje veću veličinu.[76] Veća veličina je opet u izvesnoj vezi sa prelaskom od života na drveću na život na zemlji. Sve ovo pominjem, jer opet vidimo kako produžavanje ranog detinjstva objašnjava ljudski razvoj. Rezultat je bio uspravan položaj i ova faza filogeneze je

---

[72] S. Frojd: *Nelagodnost u kulturi*, navedeno izdanje, str. 305.

[73] H. Klaatsch: *Der Werdegang der Menschheit und die Entstehung der Kultur*, 1920, str. 66.

[74] C. J. Warden: *The Emergence of Human Culture*, 1936, str. 83.

[75] C. J. Warden, *l. c.*, str. 84.

[76] V. R. Briffault: *The Mothers*, 1926, I, str. 96, 97.

morala biti obeležena povećanom telesnom kateksijom libida. Odatle libido ponovo kreće u potragu za novim objektima, a posledica je da imamo alatke, stvari koje se drže u ruci (prianjanje uz majku) i projekcije naših vlastitih organa.[77]

Sa infantilnog stanovišta smer je od bradavice ka sisanju prsta sa zastankom na pola puta. Velika vrednost ovih objekata kao odbrambenih mehanizama u njihovoj je dvojnosti, stoje između ljubavi prema objektu i narcisizma; oni su ego-sintonični i libidinozni, društveni i individualistički, provodnici ekstrovertnih i introvertnih tendencija, veliko obezbeđenje koje je čovečanstvo sazdalo protiv opasnosti gubitka objekta, deo ljudi i predstavnik onih koje vole. Tako ljudi neće nikad ostati sasvim sami, jer ako sve drugo izneveri, imaju tu decu svog duha koju mogu da vole. A u meri u kojoj ti objekti odgovaraju istim tendencijama kod drugih ljudi, ili ih predstavljaju, oni obrazuju libidinoznu osnovu društvene saradnje.[78] Razvijeni kao zaštita od zamišljenih opasnosti infantilnog duha, oni postaju oruđa koja naša infantilna vrsta koristi u svojoj borbi sa stvarnošću. Preteći događaj gubitka objekta, koji malo dete trpi u nizu trauma odvajanja od majke, čini osnov naših strahovanja u pogledu konačnog rastanka. Tu opet vidimo prisnu vezu između civilizacije i „grabljenja": odvajanje se poriče, veza između mrtvih i živih se održava. Kult predaka i civilizacija idu zajedno.[79]

Iz jednog rada P. Hajlbronera (P. Heilbronner) o paleolitskoj umetnosti doznajemo da je Orinjačka skulptura uglavnom prikazivala žensku figuru, a u istom razdoblju imamo znatan

[77] V. G. Noire: *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, 1880.

[78] Prva libidinozna osnova je premeštanje situacije majka—dete.

[79] Bilo bi zanimljivo istražiti da li ovo važi i za Sumerce ili je tu libidinozna osnova na kojoj se zasnivala civilizacija bila malo drukčija.

broj izdvojenih prikaza vulve. Idući prema Magdalenskom periodu vidimo da prikazivanje ženskih figura opada i po kvalitetu i po količini, a s druge strane uočavamo odgovarajuć postojan porast broja muških figura i prikaza falusa.

Istovremeno sa upravo pomenutim razvojem dvodimenzionalni vidovi umetnosti preuzimali su prevlast od skulpture, to će reći — sa konkretnijeg i opipljivijeg prelazilo se na apstraktnije i vizuelnije.[80] Najsavršeniji vid ženskih figura iz Orinjačkog perioda ostavlja utisak da delo predstavlja trudnu ženu. Dojke vise, a guzovi su vrlo naglašeni. Neke od ovih statueta poseduju jednu posebno zanimljivu odliku. Glava se završava šiljkom i ako figuru posmatramo spreda stičemo utisak da ovaj oblik liči na falus; dojke bi onda predstavljale mošnice.[81] Izgleda da se falusu podobni prikazi sve više uvlače u ove statuete, a takođe nalazimo grupu predmeta koji prikazuju spoj vulve i falusa.

Kultura *nastaje unutar usmerenosti na traganje za objektom* (ženske statuete) i *povlači se ka narcisističkom stavu* (prikazi muškaraca). Sa stanovišta umetnika-muškarca, ženska statueta čije se telo kao celina može izjednačiti sa falusom, vrlo se dobro uklapa u definiciju kulturnog objekta koji ima *janusovski izgled, tj. sadrži oba libidinozna stava, narcisistički i erotski objekt.*

U srednjoj Australiji nalazimo civilizaciju zasnovanu na ritualu puberteta. To je kičma društva, religije, umetnosti. Međutim, ritual puberteta jeste institucija čija je svrha da odvrati libido dečaka od njihovih majki, delimično time što im nudi majke-zamene, njihove vlastite žene, uz odobravanje društva,

---

[80] P. Heilbronner: „Some Remarks on the Treatment of the Sexes in the Paleolithic Art", *International Journal of Psycho-Analysis*, XIX, str. 441.

[81] P. Heilbronner, *l. c.*, str. 443. V. G. A. Barton: „The Paleolithic Beginnings of Religion", *Proceedings of the American Philosophical Society*, tom 82, 1940, str. 131—149.

a delimično time što im nudi očeve i njih same kao objekte ljubavi. Nakon posvećivanja, značaj svakog pojedinca je mnogo veći, jer sad ima „drugo ja", *tjurungu*, dvojnika koga obožava, a koga i drugi obožavaju. Po svome falusnom značenju, sa koncentričnim krugovima kao vaginalnim ukrasom, i po narcisističkoj funkciji — kao jemstvo blagostanja i besmrtnosti, *tjurunga* je tipična ilustracija za ono što smatramo sublimacijom. *Tjurunga* je ujedno i simbol lične besmrtnosti (reinkarnacije) i društvene saradnje. Vidljiv je na glavama izvođača, kao sublimisani penis, prilikom ceremonije koja se zove *mbatjalkatiuma*. *Mbatjalkatiuma* je ceremonija u kojoj starci uče mlade da izvode predačku totemsku dramu, da izvode *alkantama* (pokrete prilikom snošaja) kao što su u davnini činili preci. U stvari, ova ceremonija čini moćnu vezu između starije i mlađe generacije, između učitelja i učenika. Teorijski, ona obe generacije sjedinjuje sa precima, „večnim iz sna" (*altjiranga mitjina*) *Mbatjalkatiuma* znači *imbatja katiwuma*, tj. stope (predaka) se obnavljaju, njihovoj uspomeni se ne dopušta da izumre.[82] Tako primitivna civilizacija pustinje srednje Australije pruža svojim pripadnicima i stvarnu bezbednost, koja počiva u društvenoj saradnji, i zaštitu od gubitka objekta, ličnu besmrtnost. Uzimajući povrh toga u obzir da se veruje kako večno mladi duhovi obitavaju u pećinama (simbol materice) ili da se reinkarniraju, ponovo ulaze u vaginu i nalaze novu majku — naše tumačenje animizma i civilizacije kao odbrane od opasnosti gubljenja objekta postaje još očiglednije.

Stalno smo naglašavali da je građa koja se koristi za oblikovanje civilizacije — libido. U ranijim publikacijama ja sam isticao naročito one strane tog procesa koji se odvija pod diktaturom Nad-ja i na račun Onog.[83] Sada, međutim, naglaša-

---

[82] V. poglavlje o „Totemizmu u srednjoj Australiji" u G. Róheim: *The Riddle of the Sphinx*, 1934.

[83] V. naročito *The Riddle of the Sphinx*, 1934, i „The Evolution of Culture", *International Journal of Psycho-Analysis*, XV, str. 387.

vam drugu stranu ovog pitanja. Pacijenti često pate od inhibicije sublimacija. Ne mogu da uče ili rade, jer im to ne dopušta njihovo Nad-ja. To pokazuje libidinozno zadovoljenje koje povlače ove delatnosti ili kompromisne formacije. Tu stranu kulture jasno obelodanjuju junak primitivne kulture i mitovi o donosiocu vatre. U tim pričama junak kulture nije samo sin--junak koji od predstavnika oca pribavlja konstitutivne činioce kulture revolucionarnim činom zbog kojeg ga Nad-ja kažnjava (kao u slučaju Prometeja), već nalazimo, a naročito u Severnoj Americi, i Donosioca kulture kao Varalicu, tj. istaknutog glumca u nizu skarednih epizoda rodoskrvnog ili analnog karaktera.[84] Pod skarednim podrazumevam da pripovedač te epizode smatra skarednim.[85] Kojot, Gavran ili Plava kreja mogu predstavljati libido i u njegovim infantilnim i u sublimisanim vidovima.

Naglašavajući objedinjujuće ili „grabeće" strane civilizacije ili izvesnih vidova civilizacija koje smo razmatrali, jednostavno smo hteli da kažemo da je civilizacija proizvod Erosa. Kao što je često ukazivao Frojd, u prirodi je Erosa da oblikuje sve veće jedinice.[86] Nije samo po sebi jasno zašto je to tako.[87] Mislim da razlog možemo naći u našoj biološkoj strukturi, u usporenom sazrevanju. Za vrstu koja je zaostala, za odojče koje ni trena ne može bez bradavice, plastičnost libida, mogućnost premeštanja, ukratko, sisanje prsta, imaju veliku vrednost za opstanak. Naučivši da prihvata zamenske objekte, Eros ostaje samo polovično zadovoljen. Ne odričući se želje da se ponovo

[84] V. S. Freud: „The Acquisition of Fire", *The Psychoanalytic Quarterly*, I, 1932, str. 210. G. Róheim: *The Riddle of the Sphinx*, str. 265. Ad. Kuhn: *Die Herabkunft des Feuers*, 1886. A. van Deussen: *Der Heilbringer*, 1931. J. G. Frazer: *Myths on the Origin of Fire*, 1930.

[85] Terenski rad među Juma Indijancima.

[86] V. na primer, S. Frojd: *Nelagodnost u kulturi*.

[87] Eros povezuje niže organizme u snošaju, ali ne i u niz nad-organskih jedinstava.

domogne originala, Eros večito traga za novim zamenama. U toj večnoj potrazi Erosa obrazuju se porodica, pleme i nacija. Ali — i u tome je izgleda prava tragedija ljudskog roda — kako zamene brojčano i površinski rastu, njihov kvalitet opada, sve su udaljenije od „dobrog objekta", popustljive bradavice. Kao što je pokazao Louvi[88] primitivni čovek srazmerno dobro rešava jednostavan zadatak života u malom društvu, dok civilizovani čovek, živeći u velikim jedinicama, ima daleko teži zadatak i slabo uspeva da ga reši. Teško da iko može imati prema zajednici ista ona osećanja što ih je kao odojče imao prema majci. Teškoća zadatka je u neadekvatnosti objekta. Čovek konstitucionalno pokušava da ostvari nemoguće.

Ovo objašnjenje civilizacije se konačno potvrđuje kad ispitamo dva osnovna sačinioca ljudske kulture. Opšte je priznato da su to veština proizvođenja vatre i govor.

Svrdlo za paljenje vatre je muškog roda, a drvo u koje prodire, *ili koje tare, ženskog je roda. Tako je proces proizvođenja* vatre neposredno izveden iz odnosa odraslih prema objektu, iz snošaja, kao igra-imitacija prave stvari.[89] Govor je prisno povezan sa oralnom zonom, tj. sa infantilnim tipom odnosa prema objektima. Na izvođenje magijske moći reči iz infantilne situacije nezavisno su ukazali Ferenci, Malinovski i Brifo.[90] Sada mi

---

88 R. Lowie: *Are We Civilized?*, 1929.

89 V. J. G. Frazer: *The Magic Art and the Evolution of Kings*, 1911, II, str. 208, 218, 233, 235, 239, 249, 195, 230. *Idem*: *Spirits of the Corn and the Wild*, 1912, II, str. 65. A. Kuhn: *Die Herabkunft des Feuers*, 1886. C. G. Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912, str. 48, 82, 108, 142, 269, 300. S. Freud: „Zur Gewinnung des Feuers", *Imago*, XVIII, str. 10. G. Róheim: *The Riddle of the Sphinx*, 1934, str. 268.

90 S. Ferenczi: „Stages in the Development of the Sense of Reality", *Psychoanalytic Review*, 1916; *Contrubutions to Psychoanalysis*, 1916. Br. Malinowski: *Coral Gardens and Their Magic*, 1936. R. Briffault: *The Mothers*, I, str. 14.

moji izveštači na Normambijevom ostrvu vele da se u jeziku magije upotrebljavaju drukčiji gramatički oblici, jer je to mek, nežan jezik, način na koji govore žene i deca. Tako vidimo da se magija jezika razvila na osnovu magije ljubavi. Dva osnovna sačinioca ljudske civilizacije jesu zamene za odnose prema objektima.

Civilizacija nastaje iz produženog ranog detinjstva, a njena funkcija je bezbednost. Civilizacija je ogromna mreža više ili manje uspelih pokušaja da se čovečanstvo zaštiti od opasnosti gubljenja objekta, džinovskih pokušaja što ih čini odojče koje se boji da ostane samo u mraku. Slavna Horacijeva pesma se može smatrati simbolom tog napora:

Exegi monumentum, aere perennius
Regalique situ pyramidum altius.

Lično raspadanje ne može da ugrozi onoga čija je uspomena trajnija od metala i uzvišenija od egipatskih piramida.

Non omnis moriar, multaque pars mei
Vitabit Libitinam, usque ego postera
Crescam laude recens, dum Capitolium
Scandet cum tacita virgine pontifex.[91]

Smrt znači novi rast u poistovećenosti sa Rimom, predstavljenim roditeljskim slikama (devica i sveštenik), i pohvalu, tj. ljubav potomstva.

Sume superbiam
Quaesitam meritis et mihi Delphica
Lauro cinge volens, Melpomene, comam.

---

91 Horacije: *Carminum*, Lib. III, 30.

U poslednjim stihovima vidimo ponovno oticanje libida od Majke i ponovno osnaženje Ja pred opasnošću gubljenja objekta.[92] Miljenik Muze, Boginje-Majke, Čovek-Pesnik, ovenčan delfijskim lovorima, uznosi se iznad Vremena i Stvarnosti.

[92] O nekrologu kao poslednjoj, konačnoj odbrani od smrti vidi J. Riviere: „Analysis of the Negative Therapeutic Reaction", *International Journal of Psycho-Analysis*, XVII, 1936, str. 314.

SADRŽAJ

Geza Rohajm

NASTANAK I FUNKCIJA KULTURE

*

Izdavač: Beogradski izdavačko-grafički zavod,
Bulevar vojvode Mišića 17, Beograd

*

Za izdavača: Dušan Popović, generalni direktor

*

Tiraž: 3.000 primeraka

*

Štampa: Beogradski izdavačko-grafički zavod